LIBRARY OF PRINCETON
JUN - 1
THEOLOGICAL SEMINARY

PER BT83.57 .P38
Pasos.

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/pasos2110depa

RR

PASOS

"El justo como la palma florecerá"

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)

Consejo Editorial

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Maryse Brisson
José Duque
Elsa Tamez
Silvia Regina de Lima Silva
Wim Dierckxsens
Germán Gutiérrez

Colaboradores

• Hugo Assmann • Luis Rivera Pagán • Frei Betto
• Julio de Santa Ana • Jorge Pixley • Otto Maduro
• Fernando Martínez Heredia • Leonardo Boff
• José Francisco Gómez • Jung Mo Sung
• Enrique Dussel • Pedro Casaldáliga
• Giulio Girardi •Juan José Tamayo •Arnoldo Mora
• Michael Beaudin • Raúl Fornet-Betancourt
• Maruja González • Georgina Meneses

Se autoriza la reproducción de los artículos contenidos en esta revista, siempre que se cite la fuente y se envíen dos ejemplares de la reproducción

CONTENIDO

• La Teología de la Liberación entre el deseo de abundancia y la realidad de la escasez 1
Jung Mo Sung
• Por caminos y senderos: las Teologías de la Liberación y nuevos sujetos teológicos en América Latina 15
Silvia Regina de Lima Silva
• Liberalismo Iliberal: la Guerra por el Liberalismo 20
Eduardo Mendieta
• La Octava Reunión Ministerial del ALCA en Miami: una salida evasiva para evitar un nuevo fracaso 26
Raúl Moreno
• Declaración Ecuménica frente al ALCA. Integración y solidaridad entre los pueblos de las Américas 29

La Teología de la Liberación entre el deseo de abundancia y la realidad de la escasez

Jung Mo Sung

Gustavo Gutiérrez, al hablar en la *Conferencia sobre Cristianismo en América Latina y en el Caribe*, realizada en la ciudad de São Paulo, entre el 29 de Julio y el 1º de agosto de 2003, dijo: "La Teología de la Liberación no murió! Si murió, no me invitaron para ir a su entierro". El auditorio reaccionó con aplausos de satisfacción. Esa Conferencia, con una

SAN JOSÉ-COSTA RICA
SEGUNDA ÉPOCA 2003

Nº 110

NOVIEMBRE DICIEMBRE

participación masiva de personas provenientes de muchas partes de Brasil y de América Latina, fue, para muchos, una confirmación de que la teología de la liberación latinoamericana (TLL) todavía continúa viva y necesaria.

Con todo, precisamos tener claro que una teología no muere porque alguien escribió que ella está muerta, y ni se mantiene viva porque hay un grupo que desea que ella continúe viva. Una corriente teológica se mantiene viva y relevante en la medida en que hay un grupo de personas produciendo textos y reflexiones teológicas que van respondiendo a los nuevos desafíos y superando las fallas y problemas, coyunturales o estructurales, de su corriente de pensamiento.

El que se mantenga la opción por los pobres por muchas de las comunidades eclesiales y grupos de cristianos es fundamental, pero no garantiza de por sí sólo la continuidad de la TLL. Mucho menos la persistencia de la opresión sobre la mayoría de la población, víctimas de las estructuras económicas y sociales injustas y de las relaciones étnicas y de género opresivas. La realidad de opresión y las prácticas de resistencia y /o de "liberación" son puntos de partida necesarios, el momento primero, más no la garantía de la continuidad y la relevancia social y eclesial de la TLL.

No voy a discutir aquí si la TLL está muerta o no, y ni a retomar los debates sobre los principales problemas epistemológicos y desafíos de la TLL [1]. Apenas pienso que esta u otras teologías que pretenden estar al servicio de la vida y de la dignidad de las víctimas del mundo sólo se mantendrán "vivas" y relevantes en la medida en que consigamos elaborar reflexiones pertinentes y relevantes a partir y sobre las preguntas y problemas que nacen de la lucha de los grupos y personas comprometid(os)as con la vida y la dignidad de nuestro pueblo sufrido.

Como decía Gustavo Gutiérrez en los inicios de la TLL:

> La teología debe ser un pensamiento crítico de sí mismo, de sus propios fundamentos. [...] Mas al hablar de la teología como reflexión crítica no hacemos sólo alusión a este aspecto de carácter epistemológico. Nos referimos también a una actitud lúcida y crítica con relación a los condicionamientos económicos y socioculturales de la vida y reflexión de la comunidad cristiana [...] Además de eso, y sobre todo, sin embargo, tomamos esa expresión como la teoría de determinada práctica. A reflexión teológica sería, entonces, necesariamente, una crítica de la sociedad y de la Iglesia en cuanto convocadas e interpeladas por la palabra de Dios; teoría crítica, a la luz de la palabra aceptada en la fe, animada por una intención práctica, por lo tanto indisolublemente unida a la praxis histórica [2].

La noción de que la teología es "momento segundo", que nace y está al servicio de las prácticas de liberación es, sin duda, una de las características fundamentales de la TLL. Al afirmarse como momento segundo, la TLL asumió explícitamente que sus reflexiones serían tentativas de responder, en primer lugar, a las preguntas nacidas de la indignación ética y de las luchas frente a las situaciones de opresión, y no respuestas a las cuestiones meramente teóricas colocadas por el mundo académico, sean del Primer o del Tercer Mundo. En otras palabras, la agenda de la TLL debería ser dictada por los movimientos eclesiales, sociales y políticos preocupados en "descubrir y proclamar el sentido profundo" [3] de sus luchas y de los acontecimientos históricos. Es claro que eso no significa abandonar el diálogo con el mundo académico, pero sí, subordinar la agenda de ese diálogo a las prioridades surgidas de la praxis.

Asumiendo este principio epistemológico de la TLL, quiero en este artículo proponer algunas reflexiones provisorias a partir de dos hechos-problemas.

1. Nuevas praxis, nuevos desafíos y nuevos problemas

En un curso promovido por el CESEP (Centro Ecuménico de Servicios a la Evangelización y Educación Popular) [4], una militante cristiana, líder de una organización popular de Argentina, colocó el siguiente problema. Ella con otras personas de una comunidad eclesial católica, después de tomar contacto con la Teología de la Liberación, asumió diversos trabajos de concientización y organización de las personas de su barrio. Después de muchas luchas, idas y venidas, en la medida en que "la liberación de los pobres" no llegaba, crearon una cooperativa de producción y consumo para mejorar las condiciones de vida del pueblo del barrio. La lucha no estaba más centrada en el tema de la liberación, más en la mejoría de la vida cotidiana de las personas. Formada la cooperativa, la dirección fue constituida, como se era de esperar, por los líderes del movimiento.

En la ocasión del curso, la cooperativa estaba yendo razonablemente bien, pero enfrentaba un problema serio: uno de los directores, que había sido

---

[1] Ya hay un numero razonable de escritos sobre los problemas y perspectivas de la TL. Por ejemplo, L. C. Susin (org.), *O mar se abriu: trinta anos de teologia na América Latina*, São Paulo: Loyola, 2000; Idem (org), *Sarça Ardente: teologia na América Latina: prospectivas*, São Paulo: Paulinas, 2000; J. Duque (ed.), *Perfiles teológicos para un nuevo milenio*, San José (Costa Rica): DEI-CETELA, 1997; J. M. Sung, *Teologia e economia: repensando a TL e utopias*, Petrópolis: Vozes, 1994.

[2] G. Gutiérrez, *Teologia da Libertação. Perspectivas*, 6a. ed. Petrópolis: Vozes, 1986, pág. 23.

[3] *Ibid.*, pág. 25.

[4] El "Curso para militantes cristianos latino-americanos", con duración de 4 semanas, realizado en el mes de mayo, en la ciudad de São Paulo, reuniendo en torno de 35 líderes de toda AL y Caribe, incluindo Cuba. Más informaciones: http://www.cesep.org.br/

uno de los primeros y más importantes líderes del movimiento popular que diera origen a la cooperativa, no estaba siendo eficiente en su función. Él era un buen líder para aglutinar personas y movilizarlas, pero no tenía competencia necesaria para administrar una organización económica como una cooperativa. Otros miembros de la dirección sabían que la cooperativa no tenía condiciones financieras para pagar un director ineficiente en su función ni para soportar los costos de la mala administración de ese director; pero, al mismo tiempo, no querían que el criterio de la eficiencia se sobrepusiese al criterio de la solidaridad con un antiguo líder. Pues, para ellos, dejarse llevar por el criterio de la eficiencia sería asumir el neoliberalismo, que tanto criticaban. Entretanto, tenían también la conciencia de que el futuro de la cooperativa estaba en juego.

En casos como esos, no es suficiente criticar el neoliberalismo o predicar la solidaridad, la opción por los pobres o el derecho de todos a una vida digna. Se precisa encontrar soluciones concretas, se precisa decidir antes que el problema se torne mayor y coloque en riesgo a esa organización popular. ¿Qué hacer cuando se vive un conflicto así en la administración de un "proyecto popular"? ¿Es ser neoliberal utilizar el criterio de eficiencia económica en ese caso y mantener la cooperativa funcionando bien? ¿Se debe correr el riesgo de que la cooperativa entre en colapso económico para mantener la identidad de un emprendimiento basado solamente en la solidaridad? La cursista que había presentado el problema tenía conciencia de que no se debería decidir solamente por los criterios de eficiencia presentados por las teorías de la administración de empresas, pero, al mismo tiempo, también estaba convencida que no se podía simplemente actuar en nombre de la solidaridad dejando completamente de lado el criterio de la eficiencia administrativa.

Un segundo ejemplo. En la Quinta Conferencia Ministerial de la Organización Mundial del Comercio (OMC) realizada en Cancún, en el mes de septiembre de 2003, surgió un hecho nuevo en el escenario internacional. Un grupo de 22 países en desarrollo —entre ellos África del Sur, Brasil, China e India— actuó en bloque para exigir de los países ricos la reducción de los subsidios agrícolas que ellos conceden a sus productores y la eliminación de las barreras tarifarías y no tarifarías a los productos exportados por países en desarrollo, como sector de alimentos y textiles. La novedad de la formación y actuación conjunta de ese bloque fue tan marcada que James Wolfensohn, presidente del Banco Mundial, llegó a afirmar en una entrevista que el G-22 marcó la creación de "un nuevo paradigma en las relaciones financieras globales del siglo 21" [5].

El G-22, también conocido como G-20 Plus, representa cerca de 63% de todos los agricultores del mundo, 51% de la población mundial y 20% de la producción agrícola mundial. Los países no ricos exportadores de productos agrícolas son perjudicados por los esquemas de protección que los países ricos dan a sus productores y exportadores rurales. Los subsidios agrícolas de los países ricos, que alcanzan a US$ 360 mil millones al año, rebajan los precios de los productos agrícolas a tal punto que impiden la disminución substantiva de la miseria y la pobreza en muchos países pobres. Un ejemplo de la perversa consecuencia de esa política: según el Banco Mundial, si el precio del algodón en el mercado internacional no fuese disminuido por los subsidios de los países ricos, el número de personas pobres en el país africano de Burquina Faso caería por la mitad en seis años.

Además de esos subsidios, las barreras aduaneras de los países ricos producen la paradoja de que los países pobres pagan más impuestos que los países ricos en el comercio internacional. Según los estudios presentados en el *Oxfam Policy Papers* [6], los EE. UU., por ejemplo, imponen tarifas que varían de 0 a 1% para los principales productos importados de la Gran-Bretaña, Francia, Japón y Alemania, mientras que tasa de 14 a 15% sobre productos que llegan de Bangladesh, Camboya y Nepal.

La razón de esos subsidios y barreras tarifarias es que los países no desarrollados exportadores de productos agrícolas son más competitivos que los productores de los países ricos. Esto es, para defender a los agricultores de sus países y también a los sectores industriales menos competitivos con relación a los países no desarrollados, como el sector textil, los países ricos imponen políticas que dificultan, por no decir que tornan casi imposibles, el desarrollo económico y la superación de la pobreza de los países no desarrollados.

Delante de una situación de hecho en la cual se vigoriza la lógica del libre mercado en los sectores de la economía, donde los países ricos poseen ventajas con relación a los pobres (productos de alta tecnología y mercado de capitales) y vigoriza subsidios y barreras para el comercio de productos en que la ventaja es de los países no ricos, existen básicamente dos salidas posibles: el aislamiento económico, esto es, la no-participación en el comercio internacional de parte de los países no desarrollados o la lucha por la liberalización del comercio internacional en esos sectores. El aislamiento no es viable, porque los países no desarrollados no poseen ni tecnología y ni escala de producción necesarias para producir a costos razonables todos los bienes necesarios (como antibióticos, fertilizantes, computadores, sistemas de telefonía, medios de transporte de masa, petróleo y sus derivados, etc.) para la reproducción de la vida de la sociedad. Una posible idea de imponer barreras a los productos importados de los países ricos enfrenta la dificultad política (si esto no fuese difícil, los neoliberales no habrían conseguido imponer el libre comercio a ese sector en casi todo el mundo), además

[5] Entrevista dada al *The Wall Street Journal Américas*, publicado em *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 18-09-2003, pág. B-16.

[6] Disponible en la internet: www.oxfam.org.uk

de encarecer la producción de bienes necesarios para el consumo interno y para la exportación. Sólo resta, entonces, la lucha por la liberalización de todos los segmentos del comercio internacional! Razón por la cual el presidente Lula declaró:

> Vean que nosotros, en ningún momento, estamos pidiendo cualquier beneficio de privilegio o estamos pidiendo cualquier favor. Lo que nosotros estamos pidiendo es que los países desarrollados hagan una política de comercio exterior en que seamos tratados en igualdad. Nosotros queremos apenas tener la oportunidad de competir libremente [7].

Para muchos que venían criticando al gobierno Lula como un gobierno neoliberal [8], esa declaración sería una prueba más de su "conversión" al neoliberalismo. Al final, la defensa del libre comercio siempre fue una bandera del neoliberalismo y los sectores identificados con los pobres siempre criticaron esa propuesta. ¿Será que el gobierno Lula, como el gobierno del Partido Comunista Chino y otros gobiernos de tendencia socialdemócrata del G-22, abandonaron su opción ideológica por las clases trabajadoras o por lo social y asumieron la "idolatría del mercado" neoliberal? Sí, nosotros, que participamos y contribuimos de un modo u otro en la elección del primer presidente de origen obrero en el Brasil, y todos aquellos que compartieron la esperanza de un país socialmente más justo con un "gobierno popular", debemos asumir una posición de oposición explícita al gobierno por haber abandonado sus orígenes y causas populares y andar de bracete con los neoliberales "idólatras del mercado".

Esas cuestiones sobre la fe y las decisiones administrativas, eficiencia y solidaridad en organizaciones populares, o la paradoja de un "gobierno popular" asumen banderas de lucha aparentemente neoliberales, son cuestiones recientes y productos de las conquistas populares. En las décadas de los setenta y ochenta, la TLL no debatía cuestiones como esas por una simple razón: no eran cuestiones colocadas por las prácticas eclesiales y sociales. Fue el avance y las conquistas en las luchas populares que hicieron emerger esas nuevas cuestiones. Esas cuestiones no habrían surgido si las personas y grupos que dedicaron tiempos preciosos de sus vidas en la concientización y organización del pueblo en la lucha por la liberación de los pobres hubiesen desistido por la demora de la liberación o mismo delante de la conciencia de la imposibilidad de esa liberación. Fue necesario que muchos cristianos y "personas de buena voluntad" superasen el desencanto semejante al de discípulos de Emaús: "Nosotros esperábamos que él fuera el liberador de Israel..." (Lc. 24,21). Esas nuevas cuestiones surgen de la perseverancia en la lucha a pesar de la frustración de la gran esperanza de que los pobres de Jesús, finalmente, se liberarían de las opresiones. Liberación que había sido concebida por un lado "como superación de toda esclavitud; por otro, como vocación a ser hombres nuevos, creadores de un mundo nuevo" [9].

La transformación o el pasaje de luchas meramente contestatarias y reivindicativas junto al Estado para la creación y gestión de organizaciones populares, como cooperativas, y/o las conquistas de cargos electivos en el poder legislativo o en el poder ejecutivo —en el ámbito municipal, estatal, provincial o federal— hicieron aparecer esos nuevos problemas. Cuestiones esas que sólo aparecen en el ámbito de la administración y operacionalización —sea en el sector privado, público o en el Tercer Sector.

Una diferencia cualitativa fundamental cuando se pasa de un movimiento de reivindicación o de contestación para la dirección de una organización o de la administración del poder público es la necesidad de administrar la escasez. Cuando luchamos por la "liberación" de los pobres y de toda la humanidad, cuando deseamos el Nuevo Mundo y el Nuevo Ser Humano, estamos soñando con un ambiente de abundancia, sin escasez, de plena libertad, soñando con el día, como se canta en las comunidades, "en que todos al levantar la vista verán en esta Tierra reinar la libertad". Pero, cuando creamos o participamos de organizaciones, como cooperativas o ONGs, o de las instituciones del Estado, percibimos que no tenemos todo el tiempo que desearíamos, ni todos los recursos humanos, financieros, materiales y poder político que precisaríamos, ni todo el conocimiento. Delante de la escasez no conseguimos hacer todo lo que quisiéramos o pensamos que sería necesario hacer. La escasez limita lo que podríamos hacer. Por causa de ese límite, se precisa establecer prioridades para que podamos tomar decisiones. Y cuando establecemos prioridades, habrá siempre alguien o algún problema al final de la "fila", o hasta fuera de la fila, que no será atendido.

Las prioridades son siempre establecidas a partir de un criterio. El criterio, a su vez, es una decisión ético-política. Tomada la decisión ético-política para determinar los criterios, las prioridades deben ser establecidas y jerarquizadas y la ejecución entra en un campo donde el aspecto técnico es fundamental. Sin el problema de la escasez los dirigentes de la cooperativa no precisarían enfrentar la decisión de

---

[7] Citado em el informativo *Em Questão*, boletín eletrônico editado por la Secretaria de Comunicación del Gobierno ye Gestión Estratégica de la Presidência de la República, No. 77, de 18-09-2003.

[8] Por ejemplo, Ivo Lesbaupin, de IBASE, en el texto, "Governo Lula: neoliberal?", junio-2003, que circuló mucho por la internet, afirma: "Em los últimos ocho años, me dediqué a desmistificar la propaganda del gobierno de Fernando Henrique Cardoso y a denunciar el carácter neoliberal de sus políticas, así como las nefastas consecuencias de las mismas. Por qué razón la Reforma de la Previdencia Social fue elegida por el actual gobierno como la reforma prioritaria? Ella era prioritaria para el gobierno de FHC, que consiguió realizar parte de ella; no consiguió realizar la parte relativa a los servidores públicos. El gobierno Lula tomó para sí la tarea de llevarla a cabo. *Todos los gobiernos neoliberales consideran la reforma de la previdencia como una tarea fundamental*".

[9] L. Boff, *Teologia do cativeiro e da libertação*, 2a. ed., Petrópolis: Vozes, 1980, pág. 19.

dimitir o no a un compañero ineficiente, ni los gobiernos anti-neoliberales del G-22 enfrentar la decisión de asumir o no la bandera del libre comercio.

Estos dos ejemplos se sitúan en los extremos en términos de contexto social y geográfico: el nivel micro-económico-social de la cooperativa y el macro-económico del comercio internacional en una economía globalizada. Luchas y decisiones, que a pesar de la diferencia de escala, enfrentan las paradojas que emergen de las contradicciones de la realidad y tienen que ver con la vida concreta de las personas que sufren con problemas económicos y sociales. En un mundo tan complejo y amplio como el actual, las relaciones económicas de nivel micro están articuladas y siendo influenciadas por acciones y situaciones en el nivel de la globalización. Razón por la cual, la lucha por la vida más digna de todas las personas y la opción por los pobres, tiene que enfrentar al mismo tiempo los desafíos en esos dos niveles y también en los otros niveles intermedios.

Delante de esas contradicciones y complejidad de la realidad, hay personas y grupos que prefieren mantener la pureza de sus principios éticos, políticos y hasta teológicos y no llevan en cuenta la realidad de la escasez. Otros prefieren llevar en cuenta solamente aspectos técnicos, como si el establecimiento de prioridades no fuese una cuestión ético-teológico-política. Hay también personas y grupos que no quieren perder el sentido de la realidad frente a la escasez y ni perder de vista la motivación de la fe que las llevó a la lucha y a esas situaciones. Personas y grupos que quieren encontrar un sentido más profundo y espiritual en medio de las decisiones difíciles y de las contradicciones del mundo real.

No vamos, en este artículo, a discutir cómo la cooperativa debería decidir sobre el futuro de su dirigente ni si el gobierno Lula es o no un gobierno neoliberal. Pero, pienso que debemos reconocer que existen nuevos problemas y que, tal vez, ciertas tesis teológicas de la TLL que se petrificaron con el pasar de los años no solamente no ayudan a la discusión, sino que además la impiden o la dificultan. Estoy pensando, por ejemplo, en todo el preconcepto contra la noción de eficiencia y competitividad que existe en los ambientes eclesiales y movimientos populares comprometidos con los pobres. La propuesta bastante atrayente de una "economía solidaria" [10], organizada solamente bajo el principio de la solidaridad, sin relaciones de concurrencia y, por lo tanto, sin la noción de eficiencia, alimenta el sueño de que es posible implantar en la historia una Nueva Sociedad, una sociedad que sería una ampliación para la escala macro-social de la vida comunitaria. Como dice João B. Libânio, "hasta hoy *el sueño cristiano es comunitario.* La comunidad idealizada, trazada por Lucas en los Hechos de los Apóstoles, persiste como modelo inspirador de comunidades" [11]. Y cuando ese sueño es visto como o transformado en un proyecto social concreto, no se debate más sobre el problema de la eficiencia de una organización económico-social o de una institución pública. La falta de debate, a su vez, lleva a tomar decisiones equivocadas cuando la escasez de tiempo exige una definición.

Más allá de la dificultad con la noción de eficiencia, tenemos, también, un fuerte preconcepto a todo lo que se relaciona a la libertad en y del mercado. La opción por los pobres de las iglesias cristianas de AL y de la TLL siempre fue hecha en nombre de una sociedad no capitalista y, con eso, surgió entre nosotros casi un entredicho con respecto a la libertad en y del mercado. Razón por la cual surge el espanto y malestar cuando un gobierno dicho popular asume la bandera del libre comercio en la reunión de la OMC.

Como vimos más arriba, en la cita de Gutiérrez, si la TLL quisiera mantenerse como una reflexión crítica debería también asumir la tarea de criticar constantemente también sus propios fundamentos. Por eso, cabe hacerse preguntas como: ¿Será que no hay algunos presupuestos y reflexiones de la TLL que ya se tornaron casi dogmas y que hoy bloquean más las prácticas y la búsqueda del sentido de que iluminan y abren nuevas perspectivas de acción? ¿Será que las reflexiones de la TLL, que en su mayoría fueron elaboradas en una situación en que esos problemas y preguntas no estaban colocados, son capaces de todavía de iluminar las prácticas y la vida espiritual de los militantes que se confrontan con esas nuevas realidades sociales?

2. Reviendo algunas posiciones socio-analíticas

Continuando con nuestra reflexión, quiero traer aquí la segunda característica innovadora de la TLL: el uso de las mediaciones socio-analíticas. La articulación dialéctica con la praxis, el uso de las mediaciones socio-analíticas y a la noción del Dios-de la-Vida que opta por los pobres y, por eso, la relación entre teología y cuestiones económicas, sociales, políticas y ecológicas que amenazan la vida de los más débiles constituyen, sin duda, algunos de los elementos centrales de los que podemos llamar de paradigma de la TLL.

La substitución de la filosofía por las ciencias sociales como las principales interlocutoras de la teología, y más que eso, el reconocimiento de que no se puede hacer teología hoy sin una mediación teórica

[10] Por ejemplo, E. Mance, *Revolução das redes*, Petrópolis: Vozes, 2000; y la Campaña de la Fraternidad de 1999. Para una visión diferente de esos dos textos sobre la solidaridad y concurrencia en una sociedad más solidaria, vide: H. Assmann e J. M. Sung, *Competência e sensibilidade solidária: educar para esperança*, Petrópolis: Vozes, 2000, capítulo.

[11] J. B. Libânio, "Prospectivas teológicas e pastorais do cristianismo na AL e no Caribe: trajetórias, diagnósticos, prospectivas", in W. L. Sánchez (coord.), *Cristianismo na América Latina e no Caribe*, São Paulo: Paulinas, 2003, pág. 328.

de las ciencias sociales constituyen una de las grandes rupturas de la TLL con relación a otras teologías del siglo pasado.

Como dice Agnes Heller [12], en las sociedades pre-modernas, por estar ellas estructuradas por estratificaciones, no había necesidad de cualquier sociología para explicar la sociedad. La filosofía y la teología, que formulaban sus verdades *sub specie aternitatis*, realizaban bien esa tarea. Las verdades válidas para siempre y portadoras de un mensaje eterno explicaban las sociedades sin movilidad, que percibían la técnica productiva como parte de la naturaleza. Con las sociedades modernas, que se estructuran por la división de funciones, la relación entre el individuo y la sociedad se torna fluida, y el pasado, el presente y el futuro se transforman en creaciones humanas. En un mundo así, la filosofía y la teología entendidas como portadoras de verdades eternas no tienen más condiciones de explicar el funcionamiento de la sociedad y surge la necesidad de las ciencias sociales.

Siendo así, la adopción de la mediación socio-analítica significa la aceptación del mundo moderno y el hecho de que las sociedades modernas cambian rápidamente y que, por eso, determinadas teorías sociales pueden ser verdaderas y útiles en un momento y no ser más en otro cuando la sociedad hubiera cambiado.

Visto esto, retomemos el tema de la idolatría del mercado anunciado brevemente cuando mencionamos la defensa del libre mercado por el G-22. ¿Está el G-22 cayendo en la idolatría del mercado? ¿Puede un gobierno o grupos comprometidos con la causa de los pobres aceptar la lógica del mercado o negociar dentro de las reglas del mercado?

El concepto de idolatría del mercado, que nació al interior de la TLL, se desparramó por el mundo afuera y aparece tanto en los documentos oficiales del Vaticano cuanto en los textos de los defensores y críticos del capitalismo. Podemos decir que ese concepto es una de las grandes contribuciones de la TLL al pensamiento occidental. Pero, esa noción ni siempre es entendida de la misma manera y hay muchos que identifican la crítica a la idolatría del mercado con la crítica al mercado. Yo pienso que esclarecer un poco más lo que está por detrás de ese concepto nos puede ayudar mucho en nuestras tomas de posición frente a los gobiernos y grupos políticos y sociales que lidian con la economía global y el comercio internacional.

2.1. Crítica a la idolatría del mercado en el pensamiento de Hugo Assmann

Hugo Assmann es, sin duda, uno de los teóricos latinoamericanos que más trabajó ese concepto de idolatría del mercado. Su obra, en la que Franz Hinkelammert es coautor, *A idolatría del mercado* [13], continúa siendo la obra de referencia para ese tema. Yo pienso que una visión rápida sobre la evolución del pensamiento de Assmann sobre el mercado nos puede ayudar a entender no solamente esa noción, sino también las diversas posiciones críticas al mercado que encontramos hoy.

Con respecto a la crítica al mercado, podemos dividir el pensamiento de Hugo Assmann en tres grandes fases. La primera es la del inicio de la TLL. En su libro *Teología desde la práxis de la liberación*, él dialoga con la teoría de la dependencia y afirma que el concepto de liberación es correlativo al de dependencia [14]. El uso que él hace de la teoría de la dependencia y especialmente del marxismo es bastante crítico, a tal punto de llegar a afirmar que

> ...para la construcción de una sociedad socialista es fundamental la operacionalización de los universos míticos y simbólicos, no solamente porque existen, como la fuerte objetividad de lo subjetivo, sino también porque corresponden a una dimensión social humana que no puede ni debe ser suprimida, aún cuando se impone la necesidad de articularlos en una racionalidad histórica de humanización [15].

Entretanto, el comparte con la visión de la mayoría de los marxistas y socialistas de la época de que en la sociedad socialista no existe un papel relevante para el mercado. Esto lo podemos deducir del hecho de que él no habla nada, o casi nada, sobre el mercado en la sociedad pos-capitalista. Cuando él trata del mercado es para asociarlo a la explotación capitalista y al proceso de fetichización de la economía capitalista. Podemos decir que él hace una crítica metafísica al mercado, proponiendo una economía sin mercado.

Ahora bien, una crítica metafísica o absoluta del mercado puede desembocar únicamente en la propuesta de una sociedad basada en relaciones directas y no-institucionales, de tipo anarquista o una visión romántica de una sociedad funcionando como comunidad, una sociedad "donde reina la libertad". O sea, una sociedad donde no reinaría relaciones de concurrencia, ni de intercambios comerciales, sino pura cooperación y solidaridad. Pero, como Assmann tenía una percepción aguda de los problemas políticos e institucionales de la sociedad, su propuesta no caminaba en esa dirección y así podemos decir que en la práctica él pensaba en un socialismo con una economía totalmente planificada.

Al inicio de la década de 1980, Assmann inicia su segunda fase profundizando la crítica al capitalismo a partir de la nociones de fetiche e de idolatría. Él dice, por ejemplo:

---

[12] A. Heller, "A sociologia como desfetichização da modernidade", *Novos Estudos Cebrap*, julho/91, No. 30, págs. 204-214.

[13] H. Assmann e F. Hinkelammert, *A idolatria do mercado*, Petrópolis: Vozes, 1989.

[14] H. Assmann, *Teologia desde la práxis de la liberación: ensayo teológico desde la América dependiente*, Salamanca: Ed. Sígueme, 1973, págs. 24 e 34.

[15] *Ibid.*, pág. 194.

> El modo de producción capitalista, como Marx intentó mostrar, reposa básicamente en un proceso de fetichización. El capitalismo es la construcción social de las apariencias. Y esta construcción ideológica no tiene nada de secularizado. Ella es profundamente 'religiosa'. Por eso, de unos tiempos para acá, un número creciente de teólogos de la Liberación comenzaron a decir que nuestra tarea teológica se caracteriza como antifetichista y antiidolátrica. El sistema se apoya en la fuerza de sus ídolos [16].

El ápice de esta segunda fase se dará con a publicación de su libro *La idolatría del mercado*. En el prefacio él escribe:

> Los temas que abordamos más detenidamente son: la manera como la racionalidad económica 'secuestró ' y funcionalizó aspectos esenciales del cristianismo: la 'religión económica' desencadenó un ingente proceso de idolatría, que encuentra su expresión más evidente en la supuesta auto-regulación de los mecanismos de mercado; esa idolatría económica se alimenta de una ideología sacrificial que implica en constantes sacrificios de vidas humanas [17].

Assmann desenmascara lo que él llamó la "idolatría del mercado", el mercado elevado a la categoría de absoluto, a través de transcendentalizaciones realizadas por la teoría económica liberal y neoliberal. Esta crítica a la idolatría del mercado no es una crítica al mercado en sí, como lo era en su primera fase, mas sí una crítica a su absolutización y a la religión económica en que se había transformado el capitalismo. Él critica no el mercado, mas sí la idolatría del mercado. Para él,

> ...ídolos son los dioses de la opresión. Bíblicamente, el concepto de ídolo e idolatría está directamente vinculado a la manipulación de símbolos religiosos para crear sujeciones, legitimar opresiones y apoyar poderes dominadores en la organización de la convivencia humana. (...) si hablamos en idolatría y 'perversas teologías', presentes en la economía es porque nos preocupa el sacrificio de vidas humanas legitimado por concepciones idolátricas de los procesos económicos [18].

Mi insistencia en decir que él no hace más una crítica metafísica del mercado, sino más bien una crítica a la idolatría del mercado se debe al hecho de que muchos todavía piensan que la crítica a la idolatría del mercado es una crítica al mercado. Y, siendo, así, no se debería hacer ningún "acuerdo" con el mercado porque esto sería caer en la idolatría.

Ese cambio de posición de Assmann se debe, entre otros factores, a la asimilación de la tesis de Franz Hinkelammert de que las utopías (como el mercado total o la planificación perfecta o sociedad sin instituciones y leyes) son horizontes necesarios para dar sentido a los proyectos históricos, más imposibles de ser realizadas plenamente al interior de la historia [19]. Más aún, toda tentativa de realizar plenamente una utopía, esto es, una tentativa de identificar proyecto histórico con la utopía, acaba desembocando en exigencia de sacrificios humanos. Por eso, Assmann dice que

> ...los paradigmas económicos totalizantes —sólo mercado, sólo planificación— procuran direccionar caminos únicos y exclusivos, legitimados con promesas mesiánicas. (...) La pretensión de exclusividad y validez universal hace que con la eliminación de los estorbos del camino, declarado el único transitable, se transforme en operación necesaria. El costo en vidas humanas se transforma en sacrificios necesarios [20].

La profundización de la teoría del fetiche e idolatría y la asimilación de la crítica a la razón utópica hecha por Hinkelammert son novedades teóricas que llevan a Assmann a superar (no en el sentido metafísico, pero en el sentido dialéctico de la superación) la teoría de la dependencia y llegar a una visión socio-analítica más compleja que le permite elaborar una de sus más importantes contribuciones en el área de la teología.

Para que comprendamos bien lo que ocurre en el pasaje de esta segunda a la tercera fase, precisamos retomar una frase de la cita del prefacio de su libro *La idolatría del mercado*: "la 'religión económica' desencadenó un ingente proceso de idolatría, que encuentra su expresión más evidente en la supuesta auto-regulación de los mecanismos de mercado". A fines de la década de 1980, Assmann identifica dos fuentes de la idolatría del mercado: la exigencia de sacrificios de vidas humanas y la pretensión de una supuesta auto-regulación de los mecanismos de mercado. Entretanto, en un texto posterior él va reformular esa crítica a la auto-regulación del mercado.

Assmann, que desde el inicio de la década de 1980 enseña en el Programa de Postgrado en Educación de la Universidad Metodista de Piracicaba, pasó a dialogar más con las ciencias naturales, especialmente con las nuevas teorías en el área de la teoría del caos, de la física, química, biología y neurociencias. Sin abandonar sus lecturas de las ciencias sociales y humanas, él incorporó en su reflexión otras áreas del saber y otros temas, tales como la auto-organización y la auto-regulación, emergencia de nuevas propiedades, auto-poiesis, teorías de la cognición, etc. Así, pocos años después de la crítica a la pretensión de la auto-regulación del mercado, él escribió:

> *La auto-regulación* o *auto-organización* es un concepto clave, hoy, en todos los campos científicos donde

[16] H. Assmann, "A Teologia da Libertação faz caminho ao andar", in Vários, *Fé cristã e ideologia*, Piracicaba-S.Bernardo do Campo: Unimep-Imprensa Metodista, 1981, pág. 79.
[17] H. Assmann, *A idolatria do mercado*, pág. 7.
[18] *Ibid.*, págs. 11-12.

[19] F. Hinkelammert, *Critica a la razón utópica*, San José (Costa Rica): DEI, 1984.
[20] H. Assmann, *A idolatria do* mercado, pág. 291-292.

> se discuten procesos auto(re)generativos, o sea, programas que se auto(re)programan a sí mismos y que contienen niveles de autonomía relativa. [...] Auto-regulación es la noción con la cual se pretende explicar la supuesta o real causalidad circular interna de los órdenes espontáneos. Los mecanismos internos regulan autónomamente el funcionamiento del sistema. La llave de explicación racional de los fenómenos internos debe ser buscada en los propios mecanismos internos. Es el caso de los organismos vivos. [...]
> La cuestión crucial, por tanto, no está en admitir que el mercado tiene mecanismos autoreguladores, más en saber hasta qué punto son incluyentes y/o excluyentes [21].

Este texto puede ser considerado uno de los textos representativos del inicio de su tercera fase en la crítica al mercado. La crítica ahora no se da más a la pretensión de auto-regulación, que él ya admite, mas sí, al carácter excluyente de ese mecanismo auto-regulador. Por detrás de la aplicación de la teoría de la auto-regulación en las ciencias sociales está la pregunta sobre cómo es posible que sociedades tan amplias y complejas como las actuales puedan funcionar. En el pasado la cuestión central de las ciencias sociales era entender cómo las sociedades funcionaban para poder transformarlas o mantenerlas. La búsqueda de la comprensión de cómo funciona la sociedad presuponía el dato de una sociedad que funciona y se reproduce. La nueva pregunta es sobre ese presupuesto: ¿cómo es posible que acciones fragmentadas de tantas personas y grupos sociales puedan crear un cierto orden social que permita la reproducción sin un comando centralizado? No vamos entrar en esta discusión aquí, pero es importante destacar que la tercera fase en el pensamiento de Assmann sobre el mercado nace de su diálogo con las ciencias naturales y ciencias y filosofías sociales que trabajan de modo transdisciplinar con esos conceptos [22].

Ese nuevo diálogo llevó a Assmann a una posición que para muchos adeptos de la TLL se tornó incomprensible:

> Entre las cosas innegables, en el terreno de las interacciones humanas en sociedades complejas, está la existencia y la funcionalidad de sistemas dinámicos parcialmente auto-reguladores, en lo que se refiere a los comportamientos humanos. En la economía, esa cuestión tiene un nombre, que para muchos sectores de izquierda mal adquirió densidad hasta hoy: el mercado. Sabemos conjugar conciencia social y sujeto ético con la (parcial) auto-regulación del mercado?
> *Aceptar, crítica mas positivamente, el mercado*, sin desistir de metas solidarias, exige una reflexión nueva sobre la propia concepción del sujeto ético, individual y colectivo. . (...) Se trata de pensar conjuntamente las opciones éticas individuales y la objetivación, material e institucional, de valores, bajo la forma de normatización de la convivencia humana con fuertes connotaciones auto-reguladoras [23].

Assmann inició criticando de una manera absoluta al mercado y después caminó para la crítica a la idolatría del mercado, para llegar a una aceptación crítica pero positiva del mercado, sin desistir de metas solidarias. Más allá de eso, él afirma que la propia ética de la solidaridad precisa que se encarne en normatizaciones de la convivencia humana con connotaciones auto-reguladoras, esto es, que las metas sociales y las prácticas de solidaridad no deben ser restrictas a las acciones conscientes e intencionales mas que deben ser creados mecanismos institucionales solidarios que funcionen de modo auto-regulado. Es la superación de una visión meramente voluntarista y consciente de la solidaridad y metas sociales para incorporar también mecanismos institucionales auto-reguladores. (Esa noción es importante para entender la diferencia de visión que existe entre Assmann y Capra, y que veremos más adelante.)

El reconocimiento por Assmann de que de hecho existen mecanismos auto-reguladores en las sociedades y que el mercado es uno de esos, no significa el abandono por parte de él de la crítica a la idolatría del mercado. Ahora, bien, la crítica a la idolatría del mercado se funda en dos pilares: la creencia, por parte de los neoliberales, de que la auto-organización del mercado producirá siempre el mejor resultado, esto es, la fe en el carácter siempre benéfico de la auto-organización del mercado que impide cualquier intervención social en vista de metas sociales; y el sacrificialismo que resulta de esa creencia, esto es, los sacrificios de vidas humanas exigidos y realizados por un sistema económico [24] que se presenta como sin alternativa y como el único modo de realizar la solidaridad social.

Yo pienso que las novedades en el campo de la realidad social, —como el surgimiento de la sociedad de información, la globalización económica, derrumbe del bloque socialista y el poco resultado logrado, en vista del esfuerzo desprendido de la educación y pastoral popular centradas en la noción de conscientización y de sujeto histórico— y la revisión constante de las "mediaciones socio-analíticas" llevó a Assmann a revisar constantemente sus posiciones teóricas, hasta llegar a la afirmación de que

> ...el mercado es una interpenetración compleja de tendencias de inclusión y de exclusión, y que las

[21] H. Assmann, *Desafios e falácias: ensaios sobre a conjuntura atual*, São Paulo: Paulinas, 1991, págs. 23-24.

[22] El libro de H. Assmann, *Reencantar a educação*, Petrópolis: Vozes, 1998, presenta en la segunda parte un glosario muy interesante sobre esos nuevos conceptos.

[23] H. Assmann, *Metáforas novas para reencantar a educação*, Piracicaba: Unimep, 1996, pág. 64. Lo remarcado es nuestro.

[24] La diferencia fundamental entre los teólogos de la liberación, como Assmann, Hinkelammert y Julio de Santa Ana, que trabajan con la noción de sacrificio y los estudiosos del papel del sacrificio en la religión y en la sociedad, como Girard, es que estos últimos estudian los sacrificios realizados por sacerdotes, en cuanto que aquellos analizan los sacrifícios exigidos y realizados por estructuras y sistemas sociales y económicos.

tendencias excluyentes prevalecen donde faltan políticas públicas relacionadas con metas sociales [25].

Esas revisiones, entretanto, no significan un cambio en su opción radical por la defensa de la vida de los pobres y víctimas de la historia. Sólo significan que una teología para mantenerse crítica precisa repensar constantemente sus fundamentos y mediaciones, sus proyectos históricos y sus imágenes de Dios. Pues como el propio Assmann dice,

> la relación —que no deja de ser una tensión dialéctica muy exigente entre el horizonte utópico y los proyectos históricos— nos obliga a una retomada seria de la prohibición bíblica de poseer imágenes definitivas de Dios [26],

y también —agrego yo— concepciones definitivas de proyectos sociales o de críticas al capitalismo.

Este desafío de mantenerse fiel a un Dios que se revela en el rostro del pobre/víctima que clama y en el compartir con los demás el placer de vivir, y al mismo tiempo repensar constantemente las categorías teóricas de análisis, es no solamente una tarea difícil, mas una necesidad para una teología o teoría social que se propone estar al servicio de las prácticas sociales, políticas y religiosas en favor de los pobres y víctimas. Críticas metafísicas al capitalismo o al sistema de mercado y a los proyectos sociales voluntaristas e idealistas pueden alimentar la auto-estima de los que se consideran profetas del mundo nuevo, pero no ayudan en las decisiones concretas que deben ser tomadas al interior de las luchas y organizaciones populares y ni en las negociaciones en el comercio internacional.

2.2. Capra y la auto-organización económica

El uso en las ciencias sociales de conceptos como auto-organización, auto-regulación y emergencia de nuevas propiedades y nuevos ordenes es cada vez mayor, y hasta diversos autores liberales y neoliberales están utilizando esos conceptos para legitimar el actual modelo económico dominante en el mundo. Como ya traté de ese asunto en un otro texto [27], voy analizar brevemente otro autor anticapitalista que utiliza esos mismos conceptos para que veamos las diferencias con el análisis de Assmann.

Fritjof Capra, un conocido pensador adepto de la teoría de sistemas complejos o paradigma de la complejidad, dice que una característica básica de la vida es:

> ...el surgimiento espontáneo de un nuevo orden. Ese fenómeno ocurre en momentos críticos de inestabilidad provocados por fluctuaciones del ambiente y realzados por eslabones de retroalimentación. El surgimiento espontáneo resulta en la creación de cosas que son, muchas veces, cualitativamente diferentes de los fenómenos a partir de los cuales surgieron. La generación constante de novedades —el 'avance creativo de la naturaleza', en las palabras del filósofo Alfredo North Whitehead— es una propiedad fundamental de todos los sistemas vivos [28].

Esta noción del surgimiento espontáneo de un nuevo orden, esto es, de un orden cualitativamente distinto del anterior que surge sin que haya sido previamente planificado ni ejecutado por un sujeto externo al propio sistema vivo es una de las piedras angulares de las nuevas teorías de las ciencias de la vida y de los sistemas complejos. Cuando Assmann escribe sobre el mecanismo auto-regulador o auto-organizador del sistema de mercado se está refiriendo a esa lógica. Ni todos los autores que trabajan con esa noción en el campo de la química y biología aceptan su uso en el campo de las ciencias humanas y sociales, pero Capra —también como Assmann, Niklas Luhman, Paul Krugman y muchos otros autores— piensa que ella puede, también ser aplicada para entender el orden social y dice que en una organización humana

> ...el nuevo orden no es inventado por ningún individuo en particular, sino que surge espontáneamente como consecuencia de la creatividad colectiva de la organización [29].

El hecho de reconocer la emergencia de nuevas propiedades y, con eso, el surgimiento de un nuevo orden por la interacción y retroalimentación de los elementos pertenecientes a un sistema y entre esos elementos y el propio sistema, no significa decir que las organizaciones humanas son totalmente inconscientes o carentes de cualquier tipo de estructuras proyectadas conscientemente. Para Capra

> ...las organizaciones humanas siempre contienen estructuras proyectadas y estructuras emergentes. Las estructuras proyectadas o planificadas son las estructuras formales de la organización, que constan en los documentos oficiales. Las estructuras emergentes son creadas por las redes informales de la organización y por las comunidades de práctica. Los dos tipos de estructuras son, como ya vimos, muy diferentes, y toda organización precisa de ambos [30].

Con todo, cuando Capra trata del proceso de globalización, esto es, del surgimiento de un nuevo orden mundial de una magnitud y complejidad nunca

---

[25] H. Assmann, "Por uma teologia humanamente saudável", in L. C. Susin (org), *O mar se abriu*, pág. 124.
[26] H. Assmann, *A idolatria do mercado*, pág. 420.
[27] J. M. Sung, *Sujeito e sociedades complexas: para repensar os horizontes utópicos*, Petrópolis: Vozes, 2002, capítulo 4 (Nueva forma de legitimación del capitalismo).
[28] F. Capra, *As conexões ocultas: ciência para uma vida sustentável*, São Paulo: Cultrix, 2002, pág. 127
[29] *Ibid.*, pág. 128.
[30] *Ibid.*, pág. 132.

antes vista, él deja de lado la noción de emergencia espontánea de nuevos órdenes y dice que

> ...el proceso de globalización económica fue elaborado intencionalmente por los grandes países capitalistas (el llamado 'G-7'), las principales empresas multinacionales y las instituciones financieras globales —entre las cuales se destacan el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional (FMI) y la Organización Mundial del Comercio (OMC)— creadas expresamente para ese fin [31].

Este énfasis en la intencionalidad que está por detrás del proceso de globalización económica levanta la siguiente pregunta: ¿Por qué él coloca en segundo plano la teoría de la emergencia espontánea, no intencional, de los nuevos ordenes en sistemas complejos y coloca todo el acento en la intencionalidad? Esta es una cuestión central en la medida en que él dice que la globalización económica es la raíz más profunda de la "mayoría de nuestros actuales problemas ambientales y sociales" [32], exigiendo así un cambio sistémico más profundo.

La pista para ese "desliz" teórico —ese deslizamiento del acento de la emergencia espontánea para la producción intencional y dirigida de la globalización— es su convicción de que el cambio ya está ocurriendo bajo la dirección de coligaciones formadas por académicos, líderes y activistas del mundo entero. Sólo se puede pensar que ese cambio está siendo pensado y dirigido de modo intencional si se asume que el proceso de globalización también fue impuesto y dirigido de manera intencional. Por eso, él dice:

> Cualquier discusión realista sobre ese cambio de rumbo [cambio sistémico] tiene que partir del hecho de que, si bien la globalización es un fenómeno emergente, la forma actual de globalización económica fue proyectada conscientemente y *puede* ser modificada. [...] El 'mercado global' es, en realidad, una red de máquinas —un robot que impone su lógica a todos los participantes humanos. Entretanto, para funcionar sin sobresaltos, ese robot tiene que ser programado por personas e instituciones humanas [33].

Capra retoma la idea de la emergencia del nuevo orden que estaba ausente en su afirmación anterior sobre el origen del proceso de globalización, pero, al contrario de la teoría asumida anteriormente sobre la emergencia espontánea, la coloca en segundo plano. Todo el énfasis es colocado en la tesis de que la globalización fue proyectada intencional y conscientemente. Sin embargo, esta idea del proceso de modificación de la globalización no está de acuerdo con la teoría asumida por él anteriormente de que la modificación de órdenes complejos no son totalmente controlables y sujetos a una planificación consciente. De acuerdo con la teoría de sistemas complejos, se puede planificar y tentar controlar, pero los sistemas complejos siempre reaccionan de manera no prevista, generando efectos no-intencionales y, en situaciones de alta inestabilidad, haciendo emerger un nuevo orden de manera auto-organizativa y autopoiética. Esto es, podemos interferir en los cambios, pero no podemos controlarlos plenamente. Esta visión de autopoiesis es una de las rupturas con el paradigma mecanicista realizada por la visión sistémica y orgánica de los sistemas vivos.

Entretanto, Capra, uno de los primeros grandes críticos de la visión mecanicista del mundo, retoma la metáfora de la máquina, mercado global como red de máquinas, para fundamentar su propuesta de un nuevo orden social. Él quiere mostrar que el proceso de globalización económica puede ser creado y modificado y, no solamente eso, ser creado y modificado en un orden que funcione "sin sobresaltos", precisando para eso ser programado por personas e instituciones humanas. El cree que la actual globalización fue intencionalmente planificada y ejecutada y cree, también, que una nueva globalización, con una economía ecológicamente sustentable, puede ser planificada y ejecutada. Más aún todavía, él afirma que las condiciones objetivas para eso ya están dadas, faltando solamente la voluntad política y los valores:

> Los numerosos proyectos ecológicos de los que hablamos en las páginas precedentes dejan claro que la transición para un futuro sustentable ya no es un problema técnico ni un problema conceptual, más un problema de valores y de voluntad política [34].

Todo sería una cuestión de voluntad política y de valores que podemos asumir conscientemente. No existiría la emergencia de órdenes, ni la escasez de conocimiento técnico, no sólo de lo que ocurre en el mundo de hoy, sino también de todos los resultados de nuestras acciones y reacciones del sistema global y del sistema ecológico a nuestras acciones. No habría tampoco escasez de materiales y de objetos deseados [35], ni escasez de sensibilidad solidaria y de vivencia ética que hacen que personas y grupos dejen en segundo plano sus deseos e intereses en nombre del bien de la colectividad. Todo eso, sin hablar de la dificultad de que toda la humanidad se ponga de acuerdo sobre lo que significa el bien común.

Esa línea de pensamiento lleva a las personas a creer que bastan voluntades políticas y nuevos valores humanos para romper con la globalización económica actual o mantenerse totalmente por fuera de los tratados comerciales como los discutidos en la OMC o en las negociaciones en vista del ALCA. Todo sería una cuestión de voluntad de los gobiernos "popu-

[31] *Ibid.*, pág. 150.
[32] *Ibid.*, pág. 220.
[33] *Ibid.*, pág. 221.
[34] *Ibid.*, pág. 264.
[35] Los objetos deseados son escasos por definición, pues los bienes no escasos no son objetos de deseo. La escasez de objetos deseados con relación a los deseos de las personas es una de las raices de los conflictos humanos. Sobre eso ver por ejemplo, J. M. Sung, *Desejo, mercado e religião*, Petrópolis: Vozes, 1998.

lares" y de los dirigentes de las organizaciones sociales, como por ejemplo las cooperativas.

Con esas reflexiones y cuestionamientos yo no estoy queriendo decir que las instituciones multilaterales como el FMI, OMC, BI, BM, los países del G-7 y las grandes compañías transnacionales no tienen un poder enorme dentro de la economía mundial. Una cosa es decir que ellos ocupan lugares privilegiados dentro del sistema y que poseen mucho poder, pero otra cosa es decir que el sistema como un todo fue gestado y está siendo dirigido por ellos. Eso sería colocarlos afuera del sistema, como un sujeto trascendental. Lo que no es verdad. Además de eso, si ellos actuasen como una unidad cohesionada y tuviesen realmente todo ese poder, no ocurrirían crisis entre las compañías gigantescas, como la de la Enron, ni habría crisis sistémica del capitalismo.

El capitalismo pasa por crisis sistémicas cíclicas exactamente porque siendo un sistema complejo no es planificado ni dirigido por ninguna entidad suprasistémica. Es por causa de esas crisis cíclicas del sistema capitalista que podemos pensar en transformaciones dentro del propio capitalismo y, hasta en la superación del sistema capitalista por otro sistema económico y social. Entretanto, el propio carácter sistémico de la crisis nos muestra que la posible superación o cambio de rumbo puede ser influenciado, pero no totalmente direccionado para un rumbo intencionalmente preestablecido. Esto requeriría un sujeto trascendental, que estuviese fuera del sistema/historia y con un conocimiento pleno y omnipotente para prever y anular todos los efectos no intencionales de todos los miembros y elementos del sistema: una imagen de un dios funcional a nuestros deseos, un ídolo.

2.3. Antropología y el pecado original

Podemos percibir como Capra es mucho más optimista que Assmann con relación a nuestra capacidad de conocimiento científico, a la disposición humana para una vida "santa" o, en el lenguaje de los ecologistas, "vida sustentable" (personas que abdican de sus deseos e intereses personales en nombre del bien común de miles de millones de personas desconocidas) y a nuestra capacidad de controlar la evolución de los sistemas tan complejos como la globalización económica y todos los conflictos que surgen de las contradicciones internas inevitables en un orden social tan amplio y complejo, con tanta diversidad cultural, religiosa y social.

Yo pienso que su optimismo con relación a nuestras posibilidades nace de su deseo, que se transforma muchas veces en convicción, de que ese nuevo orden sustentable, sin escasez y sin conflictos sea posible [36]. Como para eso es necesario la superación de todos nuestros límites frente a los órdenes humanos y sociales amplios y complejos, él acaba, en el fondo, negando la condición humana con sus límites y contradicciones o creyendo que en el futuro, con la evolución humana, la superaremos [37].

Assmann, en cambio, afirma que los seres humanos no tienden naturalmente a ser solidarios, como suponemos en nuestros sueños de una sociedad justa y fraterna. Como tampoco son solamente egoístas y anti-solidarios, como supone la antropología subyacente en el neoliberalismo. Nosotros somos seres ambiguos: con tendencias al egoísmo y potencialidades de ser solidarios. Evitando esos dos extremos, él pretende recuperar el lado sabio y realista de los mitos acerca de la "caída" o "corrupción". Por eso Assmann afirma que: "la cuestión del pecado original es una especie de llave interpretativa acerca de lo que se puede esperar de los seres humanos en la convivencia social" [38].

3. Reino de Dios, comunidad y organización popular

Delante de una realidad social tan amplia y compleja como la globalización económica, si pensamos la lucha por el Reino de Dios como una lucha por una sociedad eximida de pobreza, injusticia, opresión, dominación y llena de libertad y fraternidad, no habrá sino la frustración y el desahogo del tipo "nosotros esperábamos que". Es claro que debemos desear una sociedad así, pero debemos también saber que esa imagen del RD al interior de la historia es solamente un horizonte que da sentido para nuestras vidas y luchas, pero no es y nunca podrá ser un proyecto histórico de sociedad a ser construido.

Nuestras luchas por una sociedad más justa generan reacciones de los grupos que no quieren perder sus privilegios como también producen efectos no-intencionales que generarán nuevos problemas y nuevos desafíos. Así las sociedades humanas evolucionan, se modifican y se mantienen vivas. Sistemas totalmente estables son sistemas muertos. Sistemas vivos, compuestos de seres vivos y no-vivos, se mantienen vivos por causa de la constante tensión con el desorden y desequilibrio.

---

[36] Capra y otros ecologistas piensan en la escasez con relación a las necesidades básicas y, con eso, el mundo ya no viviría más un estado de escasez en la medida en que el producto total del mundo es superior a las necesidades básicas de la humanidad. Entretanto, el concepto de escasez de la economía actual y también de este artículo es con relación a los deseos, esto es porque lo que mueve a las personas son fundamentalmente los deseos.Para la relación entre necesidades y deseos, véase por ejemplo, J. M. Sung, *Desejo mercado e religião*, capítulo 2.

[37] Edgar Morin, otro nombre conocido en esa área, es mucho menos optimista y trabaja a partir de la "condición humana" y, por eso, cree que ese nuevo orden sin conflictos y crisis es imposible. Vide ppr ex., o seu livro *Método 5: a humanidade da humanidade*, Porto Alegre: Sulina, 2002.

[38] H. Assmann, *Reencantar a educação*. Petrópolis: Vozes, 1998, pág. 20.

Sin embargo, muchos de nosotros fuimos formados en una teología que predicaba la lucha por la *construcción del Reino de Dios*, como si el Reino de Dios fuese una obra humana que se realizaría plenamente (un día la construcción sería terminada) al interior de la historia y en ella no cabrían ambigüedades y ni relaciones de dominación e injusticia. Un mundo o un estado más allá de las posibilidades humanas, por eso llamado de Reino de Dios. Lo contradictorio es que ese Reino era visto como fruto de la acción humana, del pueblo consciente y organizado.

Delante de los impases y frustraciones de luchar para construir al interior de la historia humana un Reino que, por sus características, está más allá de las condiciones humanas, muchos abandonaron o dejaron en segundo o tercer plano los desafíos políticos, sociales y económicos provenientes de la globalización y de la revolución tecnológica y se volcaron más hacia prácticas en el campo micro-social tentando construir en el ámbito de la comunidad aquello que no consiguieron en el ámbito macro-social.

Hay también aquellos que tientan salir de ese impase direccionando sus críticas al propio concepto de Reino de Dios y proponen la noción de Reinado de Dios. Antonio González, por ejemplo, critica la concepción del Reino de Dios y en su lugar nos presenta a la Trinidad como modelo de relación entre los seres humanos en una sociedad libre de pobreza, injusticia, desigualdad y de violencia y donde reinaría la abundancia y la fraternidad. Para él, en esta perspectiva la

> ...Trinidad adquiere una vieja función de la divinidad en la filosofía clásica. Ella es el Motor Inmóvil que atrae hacia sí a todas las cosas, movidas, en último término, por el deseo de ser como él [39].

Él critica, con todo, también, la tendencia de subrayar nuestra obligación ética de construir el Reino de acuerdo con el modelo de la Trinidad.

Más aún, él resalta que

> ...desde el punto de vista de los pobres, esa concepción de la relación entre la Trinidad y el Reino de Dios no es especialmente esperanzadora. Los pobres están menos capacitados para transformar la historia que otros sujetos más poderosos, de modo que su función tiende a tornarse secundaria [40].

A partir de estas críticas bastantes razonables, él propone la noción del reinado trinitario de Dios. Ese reinado es visto en primer lugar como un dinamismo ya presente en la historia y no un estado de cosas a ser todavía construido. Para González existirían dos términos en ese dinamismo: primero, los

> ...aspectos y dimensiones del mundo que, de hecho, se oponen al reinado de Dios, y sobre los cuales, de hecho, Dios, todavía no puede reinar. Son los poderes económicos, políticos, sociales o religiosos que se oponen a los designios de Dios sobre la historia, y que por eso son responsables, en último término, de la injusticia, del sufrimiento y de la opresión;

y el segundo

> ...aquellos ámbitos de la creación sobre los cuales Dios puede ejercer su reinado. Y eso significa, muy en concreto, que en ellos desaparece toda forma de dominación de unos seres humanos sobre otros, porque allí donde Dios de hecho reina ya no hay otros reyes ni señores [41].

Él divide, así, al mundo en dos espacios distintos: el ámbito de los poderes económicos, políticos, sociales y religiosos responsables por los sufrimientos y opresiones en el mundo, donde Dios no reina; y un segundo donde reina Dios y, por eso, desaparece toda forma de dominación. Pero ¿donde estaría ese mundo maravilloso sin ninguna forma de dominación? Para González, ese mundo es el ámbito de la comunidad:

> ...el reinado de Dios crea desde ahora y desde abajo comunidades reconciliadas de hermanos y hermanas, en las cuales ya no hay desigualdad, pobreza ni dominación. En las que, más radicalmente, desapareció el miedo a Dios, el ansia insaciable de poseer, y la radical pretensión serpentina de justificarnos por los resultados de nuestra propia praxis. [...]
> Este reinado no es una entidad espiritual, sino una realidad en la historia. Dios reina allí donde, por la fe, desaparecen las consecuencias del pecado de Adán, y aparece una comunidad reconciliada en la cual se comparten los bienes, desaparecen las diferencias sociales y se supera la pobreza [42].

En esta cita el autor presenta dos dimensiones del reinado de Dios en la comunidad. La primera se da en el ámbito personal, subjetivo: las personas se liberan del miedo de Dios, del ansia insaciable de poseer y de la pretensión de justificar su existencia por los resultados de su praxis. Esto es, el aspecto subjetivo de la "liberación" del reinado de Dios consistiría en la superación de una visión sádica y sacrificial de Dios por el encuentro con el Dios misericordioso; en la superación del consumismo y del deseo de sentirse superior al otro a través de una mayor posesión de bienes por el descubrimiento de que es en el encuentro fraterno con el otro que nosotros nos realizamos como personas; y, por fin, la superación de la tentación siempre presente de la justificación y "salvación" a través de obras propias auto-suficientes, por el encuentro con la gracia de Dios que nos salva.

La segunda se da en el campo más objetivo: la creación de una realidad histórica, la comunidad, donde no habría más desigualdad social ni pobreza,

[39] A. González, "El reinado trinitario del Dios Cristiano", in VV. AA., *A esperança dos pobres vive: coletânea em homenagem aos 80 anos de José Comblin*. São Paulo: Paulus, 2003, págs. 460.
[40] *Ibid.*, pág. 461.
[41] *Ibid.*, pág. 463.
[42] *Ibid.*, págs. 463 e 467.

más sí el compartir. Es el aspecto objetivo de la "liberación" y del reinado de Dios. Es claro que el autor, como Libanio en el texto citado más arriba, se está inspirando en el modelo de comunidad ideal presentado en el libro de los Hechos de los Apóstoles 4, 32-35.

Yo no quiero discutir aquí hasta qué punto ese ideal de comunidad fue realizado en las primeras comunidades cristianas. Primero porque no soy exegeta, segundo porque nuestra realidad es muy diferente. Pero, no nos podemos olvidar, al referirnos a esa comunidad como una comunidad donde se vive el reinado de Dios, que, hasta en el mismo libro de los Hechos quedan claro los problemas de ese modelo. Primero tenemos el ejemplo de Ananías y Safira, que muestra que ese lindo propósito no era asumido plenamente por todos. Después ellos tuvieron el problema de las viudas helénicas reclamando del modo como los administradores del bien común lidiaban con la escasez de bienes privilegiando a las viudas judías. Después vemos el hambre que se abatió sobre la comunidad de Jerusalén cuando no había más qué compartir. ¡Siempre el problema de la escasez perturbando nuestros buenos propósitos y bellos deseos!

Yo traje al debate este artículo de González porque él presenta de modo bastante interesante una tentativa de encontrar una salida para nuestro impase colocado desde el inicio de este artículo: liberación/Reino-reinado de Dios y la escasez. A primera vista la solución presentada por González parece ser bastante interesante, especialmente en la dimensión subjetiva del encuentro con el Dios de la misericordia y la experiencia de la gracia. Podemos decir que es la experiencia de la liberación, la experiencia de tornarnos libres, en el propio caminar de la lucha por la liberación. Pero, al presentar la comunidad en los términos colocados por él como lugar del acontecimiento del reinado de Dios en los días de hoy, su propuesta no ilumina y ni ayuda a la lucha concreta de las comunidades.

Con excepción de algunas pequeñas comunidades que se aíslan completamente del mundo moderno y ciertos tipos de comunidades religiosas, no es más posible vivir en comunidades donde se pueda practicar la partición y superar la desigualdad social y la pobreza. Pues, la sociedad contemporánea no funciona más como pequeñas comunidades antiguas. Las personas viven con sus familias y trabajan, sea en el campo o e la ciudad, y viven del fruto del trabajo en la forma de salarios o de renta. Las personas pueden compartir los salarios y rentas desiguales al interior de su familia, pero este compartir no ocurre, y ninguno se siente llamado u obligado a hacerlo, al interior de su comunidad local o eclesial.

Cuando una persona o un grupo experimenta en la comunidad la misericordia y la gracia de Dios y asume la causa de la vida de los pobres, esas personas y grupos participan no de comunidades como las descritas por González, mas sí de movimientos o asociaciones de luchas políticas y sociales o entonces participan de alguna ONG o algún tipo de cooperativas que procuran aumentar la renta y la capacidad de consumo de los pobres y la calidad de sus vidas. Para que la experiencia de la gracia, del reinado de Dios en la vida personal, se torne histórica, el paso siguiente es entrar en una organización. Y en las organizaciones surgen situaciones concretas y difíciles como aquella colocada por la cursista al respecto de la directora de una cooperativa.

Una organización popular —sea sindicato, escuela, ONG, cooperativa o asociación de moradores— y una comunidad no son cosas idénticas. Si fuesen, no usaríamos nombres diferentes para referirnos a ellas. Y la necesidad de nombres diferentes revela que una organización tiene características y lógicas de funcionamiento diferentes de las de una comunidad.

Segundo a Peter Drucker,

> ...al contrario de las comunidades, sociedades o familias, las organizaciones son concebidas intencionalmente y siempre especializadas. Las comunidades son definidas por los lazos que unen a sus miembros, sean ellos el lenguaje, la cultura, la historia o la localidad. Una organización, en cambio, es definida por su tarea. Una orquestra sinfónica no tienta curar enfermos; ella toca música. El hospital cuida de los enfermos, mas no tienta tocar Bethoven [43].

Y en la medida en que una organización es una herramienta que se define por su objetivo específico, tenemos el problema de la eficiencia. Una organización que no alcanza su objetivo específico no tiene sentido de existir y probablemente no durará mucho tiempo. Y no basta alcanzar sus objetivos, sino que además es preciso alcanzarlo con un uso eficiente de sus escasos recursos. Una entidad asistencial, por ejemplo, que no es eficiente —esto es, que no aprovecha bien sus recursos humanos, financieros, o su tiempo y o su equipamiento— puede sobrevivir en cuanto tenga el financiamiento para a su ineficiencia y los miembros de esa entidad mantendrán sus empleos mientras dure esa fuente. Sin embargo, la población asistida es la gran perjudicada por el mal servicio y una parte de su público, blanco potencial que podría ser atendido, no lo es.

Volvamos al caso del impase en aquella cooperativa frente a la necesidad de decidir si dimite o no a un dirigente ineficiente. Fue la experiencia de la misericordia de Dios, la experiencia de no sentirse culpable delante de las situaciones opresivas y de sentirse llamado a juntarse en la comunidad para buscar una vida digna para la colectividad, que llevó al grupo a crear una cooperativa. Y en la cooperativa percibieron que no se puede realizar el objetivo de mejorar la renta y el consumo de la población local solamente con criterios de reconciliación y solidaridad; percibieron que necesitan también ser eficientes y competitivos en el mercado. Si el reinado de Dios

[43] P. Drucker, *Administrando em tempos de grandes mudanças*, São Paulo: Pioneira, 1999, pág. 64.

ocurre en comunidades basadas en el principio único de solidaridad, compartir y ausencia de desigualdad social, el reinado de Dios estaría ausente no solamente en la globalización económica o en la lucha del G-22, mas también en esa cooperativa si su dirección decidiese por la sobrevivencia de la cooperativa y dimitiese al director ineficiente. Y si eso fuese verdad, los cristianos que desean vivir bajo el reinado de Dios no deberían entonces salirse de la esfera de la comunidad para entrar en cualquier tipo de organización social o popular, mucho menos asumir puestos en la máquina del Estado; lo mismo para luchar lo que sería por la "liberación" o una vida mejor para todos. Lo que seria una contradicción con la propia propuesta de luchar por una sociedad más justa en nombre del Dios de la Vida.

Yo pienso que esa paradoja o contradicción nos ayuda a entender muchas de las actuales dificultades de comunicación entre cristianos que se mantienen solamente en la esfera de la comunidad o en los movimientos meramente reivindicativos o contestatarios y aquellas personas oriundas de las comunidades que asumieron funciones en organizaciones estatales o no, para responder a los nuevos desafíos y oportunidades surgidas al interior de las prácticas sociales y políticas en favor de los pobres y víctimas. Existe no solamente una dificultad de comunicación, sino también una sensación de que mucho de los discursos teológicos de la TLL no ayudan más a esos militantes a encontrar un "sentido más profundo" de sus prácticas al interior de las contradicciones y límites de las organizaciones y de la globalización económica.

4. Palabras finales

Todas esas paradojas —tanto en las luchas en el ámbito del comercio internacional y la globalización, como en las organizaciones populares— muestran que existe algo muy problemático en nuestras teologías. No siempre luchar por la liberalización del mercado significa caer en los brazos del neoliberalismo o en la idolatría del mercado, así como el uso del criterio de la eficiencia en las organizaciones como sindicatos, asociaciones y cooperativas no significa necesariamente abandonar los criterios del reinado de Dios. Como tampoco, el simple hecho de predicar el reinado de Dios no significa necesariamente contribuir con las luchas concretas de los pobres.

¿Podrá el grupo de teólogos y teólogas que todavía se propone producir teologías comprometidas con las causas de los pobres y de las víctimas de la historia ser capaz de creatividad suficiente para repensar críticamente los fundamentos de la TLL a partir de nuestros desafíos y nuevas preguntas que vienen de la praxis? ¿Podremos nosotros continuar elaborando reflexiones teológicas que alimenten la fe de las personas comprometidas con la causa de los pobres y de las víctimas al interior de las contradicciones, límites y escasez de nuestro mundo social? ¡Yo pienso que sí! Pero para eso precisamos oír más las voces que vienen de las praxis, reevaluar nuestras mediaciones teóricas que hemos usado, consciente o inconscientemente, y dialogar constantemente con las nuevas teorías de las ciencias sociales, humanas y naturales. Solamente revisando constantemente nuestras "mediaciones-socio-analíticas" y las hermenéuticas es que podremos como comunidad teológica continuar prestando nuestro servicio teológico, fiel al Dios de los pobres, de los débiles y de las víctimas que se nos revela al interior de las "praxis de liberación".

Después de reconocer que por causa de la condición humana es imposible construir al interior de la historia el Reino o reinado de Dios en plenitud y que, por eso, la liberación no llegará en la forma como fue y continúa siendo soñada, ¿será que el termino "liberación" como es utilizado por la Teología de la Liberación todavía hace sentido? Y si abandonamos la idea de la liberación, cómo queda el anuncio de que ¿"Es para la libertad que Cristo nos liberó" (Gl. 5,1)? ¿Es la liberación un punto de llegada después de una larga lucha por la construcción del RD, o es la experiencia de la liberación que se da al interior de la propia lucha por la liberación de los pobres? ¿Es liberación la libertad que experimentamos en el propio compromiso de la lucha, en la propia experiencia de encontrarnos con Cristo y con nosotros mismos en el encuentro con el pobre? ¿Cuál es la relación entre la lucha por la liberación de los pobres, que es imposible en su plenitud, con la libertad cristiana? [44]. Preguntas serias a las que no tengo ni condición y ni pretensión de responder ahora. (Tal vez consiga esbozar algunas ideas en un futuro artículo.)

Pero, para no terminar este artículo con una serie de preguntas, quiero recurrir a una cita del Pe. Comblin. Él dice que

> ...la teología de la liberación latinoamericana, para poder continuar y salvarse del destino de los fenómenos pasajeros, debe integrarse en la gran corriente que deriva del mensaje de libertad del Nuevo. Testamento, que atraviesa toda la cristiandad, aunque muchas veces de manera marginalizada, afirma su fuerza en la Reforma y se confronta con la modernidad de la cual constituye una de las fuentes, y dialoga con esa modernidad hasta los días de hoy.

Y que

> ... el mayor reproche que se puede hacer a la teología de la liberación es el de no haber dedicado la suficiente atención al verdadero drama de la persona humana, a su destino, a su vocación y, por consiguiente, al fondo de la cuestión de la libertad [45].

---

[44] Sobre esta relación, ver por ejemplo, J. Konings, "A verdade vos tornará livres" in VV. AA., *A esperança dos pobres vive: coletânea em homenagem aos 80 anos de José Comblin*. São Paulo: Paulus, 2003, págs. 167-173.

[45] J. Comblin, *Cristãos rumo ao século XXI: nova caminhada de libertação*, São Paulo: Paulus, 1996, págs. 117 e 344.

POR CAMINOS Y SENDEROS: LAS TEOLOGÍAS DE LA LIBERACIÓN Y NUEVOS SUJETOS TEOLÓGICOS EN AMÉRICA LATINA

Silvia Regina de Lima Silva

Introducción

En los últimos años, hemos escuchado con frecuencia grupos y personas discutiendo acerca de la crisis de la Teología de la Liberación. En los últimos meses participé de dos eventos muy gratificantes. El primero fue la "Conferencia sobre el Cristianismo en América Latina y en el Caribe: trayectorias, diagnósticos, prospectivas", realizada en São Paulo, Brasil, del 28 de julio al 1 de agosto de 2003. El segundo fue la "III Consulta Ecuménica de Teología Afroamericana y Caribeña: avances, desafíos y perspectivas". Fueron dos momentos fuertes, llenos de alegría, sorpresas que renovaron mi esperanza y me dejaron muchas preguntas y buenas inquietudes. Me pregunto si más que hablar de crisis de la reflexión teológica latinoamericana, no es momento de profundizar la relación existente entre el primer momento de la Teología de la Liberación y el momento actual, donde hablamos en plural, de las Teologías de Liberación que surgen desde diferentes sujetos teológicos. Quisiera entrar por este camino, dar a compartir, buscar puentes y recuperar algunos desafíos.

La teología latinoamericana se caracteriza hoy por una diversidad de voces, de melodías, de tonos. A veces pareciera armónico, otras veces desafinados bajo el criterio o los modelos teológicos tradicionales. Incluso, surge la pregunta: ¿será eso teología? Eso significa que esas nuevas melodías, que son a la vez gritos, protestas, necesitan nuevos oídos o nueva sensibilidad para ser escuchados en la diversidad de cuerpos, de historias y tradiciones donde se manifiestan. Quisiera concentrarme en algunas de las voces que se han afirmado en los últimos quince años, reuniendo desafíos que nos vienen sobretodo desde las teologías negras y feministas. Escucharlas significa ultrapasar los límites estrechos de una racionalidad patriarcal, etnocéntrica occidental y evocar los sentidos, la imaginación, los espíritus... transformarnos en cuerpo-escucha, en cuerpo solidario. Es una invitación a caminar por estas nuevas veredas... caminar escuchando... asumir la actitud de escucha comprometida, de escucha solidaria pues finalmente las reflexiones, luchas, anhelos y exigencias particulares y contextuales (más no por ello fragmentarias), que nos llegan desde esas teologías son una contribución y pueden ser una posibilidad de redescubrir un sentido para la vida plena e íntegra de todos/as.

1. Teología y grito: memorias del camino

La marcha de los treinta años de la Teología de la Liberación ha demostrado con terca insistencia que en América Latina, el lugar teológico por excelencia es la vida de los pobres. Este es un lugar común vivido por las diferentes expresiones teológicas latinoamericanas, o sea, la realidad de pobreza, exclusión, violencia, muerte que asola el Continente y que provoca el grito indignado desde los diferentes sujetos. Además de la situación común de pobreza y exclusión compartimos la búsqueda de un horizonte de sentido que nos posibilite construir relaciones nuevas y un mundo donde quepamos todos y todas.

El esfuerzo de los últimos años ha sido, de parte de los diferentes grupos, de los diversos sujetos, visibilizar, dar a conocer sus rostros. Se trata de

hablar de las situaciones de exclusión, pero desde adentro, desde nuestros dolores. El grito frente las situaciones de negación de la vida, de negación de los sujetos mismos es el lugar teológico de donde partimos y desde donde pronunciamos nuestra palabra acerca de lo sagrado, acerca de Dios.

La teología sigue siendo un lugar de denuncia de las mentiras que matan y excluyen, de solidaridad y compromiso con los pobres, con los que son discriminados/as y excluidos/as por diferentes razones. Es también lugar de alimentar esperanzas y sueños, buscar nuevos horizontes liberadores. Eso es lo que une las diferentes teologías latinoamericanas de liberación, es parte de la memoria que guardamos, de nuestra tradición teológica liberadora común.

2. Nuevos caminos teológicos: continuidad y rupturas

La Teología Afrolatinoamericana y Caribeña, la Teología Feminista de Liberación, Teología desde los Pueblos Originarios, Teología Campesina, Teología Pentecostal son algunas nuevas experiencias teológicas que se han conformado en los últimos quince años en América Latina. A estas podemos añadir la Teología Gay que viene abriendo un espacio en el cuerpo de la reflexión teológica en el contexto latinoamericano. Se puede preguntar: ¿cuál es la relación de estas teologías con la Teología de la Liberación? Es una relación de continuidad y de ruptura. Lo mencionado en el apartado anterior, revela en parte la relación de continuidad. Podríamos decir que la continuidad aparece también como resultado de la metodología utilizada por la Teología de la Liberación. Al concebir la experiencia de la realidad como momento primero del quehacer teológico, se supone que las experiencias de la vida concreta, la historia, son un importante punto de referencia. Eso ha abierto la posibilidad de pensar a Dios desde diferentes lugares teológicos y también desde diferentes sujetos teológicos. Los sujetos concretos de que habla la teología adquieran voz propia. De este modo, una teología que en el pasado asumía la tarea de ser la voz de los que no tenían voz, poco a poco se va convirtiendo en un espacio privilegiado de manifestación de las voces de los mismos sujetos.

En América Latina se hace a referencia los nuevos sujetos. Lo nuevo del momento actual es la sensibilidad hacia esas voces, la visibilidad y el espacio que estas van ocupando porque siempre estuvimos presentes, pero invisibilizados/as.

Esta visibilidad y presencia significa también nuevas estructuras de pensamiento, nuevos paradigmas, nuevas metodologías, nuevas referencias para el quehacer teológico, nuevas temáticas, propuestas y dimensiones que ni siempre se armonizan con el momento anterior. Son provocaciones y desafíos a la Teología de la Liberación que se presentan como posibilidad de enriquecimiento y radicalización de su propuesta liberadora.

3. Corporalidad y sujeto viviente

La reflexión desde los diferentes sujetos teológicos tiene como referencia distintas comprensiones de sujeto. Quisiera compartir una de ellas que podría significar una posibilidad no solo de seguir con los discursos específicos pero también de crear espacios, lugares comunes de encuentro y diálogo que fortalezcan la construcción de horizontes compartidos.

Nos interesa el sujeto no en cuanto categoría abstracta, metafísica sino como sujeto viviente [1]. En el contexto latinoamericano, desde los grupos excluidos el ser sujeto constituye un proceso permanente de afirmarse como persona, como mujer, como negro, como parte de los pueblos originarios frente un sistema que niega y excluye. La afirmación se instaura a partir del grito frente la negación. Un grito que se repite frente diferentes situaciones de negación y opresión. Este grito es también el principio que posibilita el despertar de otras dimensiones de la subjetividad, ya sea la de género, de clase social, de generación, de opción sexual. Es un renacer de forma más integral, más plena. Ese proceso de toma de conciencia va más allá de lo individual, es un proceso colectivo, comunitario, donde descubrimos y nos afirmamos juntos y juntas y donde mi grito se une a otros gritos, que surgen desde diferentes situaciones y lugares. Esos gritos afirman un lugar común desde donde reivindicamos nuestros derechos a la vida con dignidad y a la alteridad [2]. Es la corporeidad del sujeto aplastado que ahora desconoce el lugar que le fue asignado y se instaura como nueva corporeidad, o sea, como sujeto viviente.

El ser sujeto se manifiesta en las relaciones sociales, a nivel estructural y macro social, pero también en la forma como nos relacionacionamos con la vida cotidiana, con los demás y con el propio cuerpo, la forma de pensar y actuar. Se expresa en el deseo de afirmación en lugar de negación y hasta extinción del propio cuerpo. Para la experiencia negra, por ejemplo,

---

[1] La expresión "sujeto viviente" es utilizada por Franz Hinkelammert sobretodo para referirse a la relación sujeto/ley. La retomo haciendo referencia al sujeto que se instala frente las diferentes formas de negación de su dignidad. Franz Hinkelammert, *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*. San José, Costa Rica, DEI, 1998, especialmente capítulos I y VII.

[2] Silvia Regina de Lima Silva. "La Teología Negra como un espacio de afirmación del sujeto." En: *Pasos* No. 89, mayo-junio 2000, DEI, San José, Costa Rica.

la ideología del color es en realidad una ideología del cuerpo y va más allá, es también una ideología del pensamiento, de la forma como estamos presentes en el mundo. La exclusión social provocada por el racismo, hace que la herida sobre el cuerpo se transforme también en una herida sobre el pensamiento [3]. Eso quita al sujeto la posibilidad de explorar y extraer de su pensamiento todo el potencial constructivo y creativo. Tal aplastamiento lo vamos a encontrar también con la relación a la mujer dentro de la ideología patriarcal. La negación a las diferentes dimensiones de la vida, el confinamiento a una identidad impuesta, asignada desde el patriarcalismo es un acto de violencia que cierra horizontes y niega la posibilidad de un despertar para la vida en su totalidad. El afirmarse como sujeto es recuperar la propia dignidad y abrirse a la vida, a la belleza, al placer, a la plenitud del ser.

En un lenguaje teológico se puede decir que ser sujeto es responder a la vocación humana, es descubrirse hijo e hija de Dios. Es recuperar en el rostro la "imagen y semejanza de Dios" ocultada por las fuerzas de la muerte y del pecado. Ese proceso de recuperación, de rescate del ser sujeto responde por lo tanto a lo más profundo de la vocación humana. Es una experiencia profunda y radical de liberación. En América Latina, como hemos mencionado, la afirmación de los diferentes sujetos ha sido un proceso comunitario. No hay sujeto solitario. El yo-sujeto rompe los límites del yo-individuo [4]. Además de ser un proceso comunitario, parte de un principio comunitario: "Yo soy solamente si tu también eres".

4. Corporeidad-reciprocidad: "Yo soy solamente si tu eres"

En la reflexión de los diferentes sujetos teológicos en América Latina y en el Caribe, buscamos una comprensión de sujeto que no se encierre sobre sí misma, que rompa con el yo-individuo y apunte hacia la construcción de nuevas subjetividades, de nuevos sujetos con proyectos de construcción social que garanticen un mundo, una sociedad no pensada solamente a partir de sus reivindicaciones particulares, sino en mundo donde quepan todas y todos.

En ese sentido recuperamos el principio: "Yo soy solamente si tu eres". La formulación nos viene de Desmond Tutu, el obispo anglicano, conocido por todos como el gran líder de la lucha en contra del "apartheid" en África del Sur. Ese es el sentido de la humanidad para grupo africano, llamado *ubuntu*. Se trata de descubrir la propia identidad en el encuentro con el otro. Más que eso, la posibilidad de ser está en la medida en que el otro es. Ese es el principio de comprensión de la realidad en la cual vivimos como seres humanos. El afirmarse en cuanto sujeto significa rescatar al otro también como sujeto, mirarlo, mirarla como sujeto. Recuperamos este principio no como un proyecto hacia el futuro, sino como principio constitutivo del ser, de nuestro ser humano y humana: somos en la medida en que el otro/a es.

Ese principio asumido por los diferentes rostros y sujetos teológicos en América Latina, crea un espacio común de encuentro e interrelación entre los diferentes sujetos: soy, si tu eres. Cada grupo, cada rostro o teología es llamada a rescatar su ser sujeto, rebelar en contra del aplastamiento a que fue sometido y al mismo tiempo estar consciente y empeñarse para que el otro también sea, "ser con los demás".

Los diferentes sujetos teológicos, aunque partan de situaciones, de gritos específicos, tienen elementos comunes. El primero, mencionado anteriormente es el grito en contra de la exclusión social, política y económica incrementada por la globalización neoliberal. Ese grito común hace que, desde los diferentes lugares que representamos y que somos, se pueda decir de forma unísona: "dentro del sistema de mercado no es posible ser con dignidad". Este no es solamente un grito de protesta, es también un grito propuesta que apunta hacia algo nuevo. Este es el segundo momento o elemento común, o sea, nutrirse de la certeza de que "otro mundo es posible". Esta certeza se construye, se hace realidad a partir de la convicción de que

> ...yo soy solamente si también eres" pues construir con el otro un horizonte compartido potencia tanto la vida común como la de cada uno de los partícipes de la relación [5].

Esos son desafíos que llevamos a la reflexión teológica.

5. Sujeto viviente y Teologías de la Liberación en América Latina

Concluimos compartiendo algunos desafíos que surgen desde los diferentes sujetos teológicos hacia la teología en América Latina.

1) Un primer desafío a la teología es ser un espacio abierto a esos diferentes sujetos, donde se construya un pensamiento teológico que reconozca, que afirme el sujeto. ¿Cómo pensar un Dios que me de la posibilidad de ser, de ser en diferencia, de ser con los demás, de ser a partir de mi historia, de mi

[3] Neusa Santos Souza, *Tornar-se negro*. Rio de Janeiro: Graal, 1983, pág. 10.
[4] Franz Hinkelammert, "La vuelta del sujeto...", *op. cit.*, pág. 6.
[5] Germán Gutiérrez, *Pasos* No. 103.

cultura, de la historia y cultura del otro, de mi ser femenino o masculino? Eso significa encontrase con un Dios que se regocija en el otro, en mi... No es un Dios metafísico, espíritu puro, sino un Dios que se mezcla, se envuelve, se enmaraña en nuestros cuerpos de sujetos vivientes. Un Dios que es también en la medida en que somos.

2) Este desafío lo llevamos para la reflexión Bíblica, o sea, buscar una lectura o relectura que contribuya a la reflexión acerca de los sujetos y que fortalezca estos nuevos caminos de liberación. Esto, además de un lugar desde donde se lee la Biblia, significa también la búsqueda de teologías alternativas. Esta aparece, según Jorge Pixley como complemento y corrección de la teología bíblica dominante. Es una teología que pone la vida en primer lugar, antes que las instituciones y las leyes. Esta teología ve a Dios como fuente de novedad y libertad. Sin esta teología alternativa, el sujeto pierde toda posibilidad de actuar por si, que es lo específico de la vida humana [6].

3) En América Latina, se ha establecido en los últimos años un estrecho vínculo y relación entre los movimientos sociales y la teología [7]: movimiento negro y la teología negra [8], la relación de la teología feminista [9], con los movimientos de mujeres y movimientos feministas, la teología campesina [10] de los grupos de trabajadores del campo y movimiento de los Sin Tierra. Los procesos de liberación presentes en esos movimientos y teologías, además de proponer transformaciones a nivel macro social, están comprometidos con las pequeñas experiencias liberadoras, pequeños espacios de resistencia y creatividad que son como lucecitas que nos van indicado el camino. Lo importante es no perder la perspectiva de las transformaciones estructurales y macro sociales y de los pequeños cambios locales. Las teologías latinoamericanas siguen siendo teologías proféticas y transformadoras que de forma creativa y colectiva se comprometen con los procesos liberadores en lo grande y en lo pequeño, y son desafiadas a mantener la tensión entre los diferentes niveles de liberación.

4) La globalización neoliberal, con su promesa de bienestar para todos es en realidad, un sistema que destruye la vida, causa la muerte de seres humanos y de la naturaleza [11]. Presenciamos una creciente situación de exclusión. Las condiciones de vida con dignidad son negadas a las personas y las economías nacionales totalmente entregues y dependientes de los intereses de los grupos transnacionales. Se incrementan las diferentes formas de violencia y crece la insensibilidad en los gobiernos y en las personas. Se petrifica el corazón, se endurece el rostro, las entrañas ya no se conmueven frente el dolor del otro. La indignación dura unos pocos minutos y pasa. La revuelta frente las injusticias es momentánea, los gritos de protesta rápidamente se convierten en silencio de impotencia. Eso lo hemos experimentado en los últimos acontecimientos especialmente con relación a la guerra y ocupación de Irak. El imperio se presenta como última palabra. La fuerza y arrogancia amedrenta. Entre las muchas estrategias del imperio está el ridicularizar y achicar nuestros sueños. Las teologías de liberación son el espacio de recuperación de los sueños —"otro mundo sí, es posible" y una palabra de afirmación del amor solidario de Dios para con los pobres. Ya no un Dios que nos sustituye los humanos y humanas, que decide por ellos, sino un Dios que nos devuelve la dignidad, que nos da la palabra, la posibilidad y responsabilidad frente las decisiones. Las teologías son permanentemente desafiadas a apuntar hacia la trascendencia no como escape de la responsabilidad histórica, sino como reserva de sentido que nos lleva a caminar siempre más adelante, sin tener cerrado los horizontes y sin creer que los fetiches del sistema tienen la última palabra. La memoria y el compromiso de liberación que guardan las teologías de liberación en América Latina alimentan una mística liberadora que se manifiesta como crítica global a la dominación y es capaz de hacer frente a la ideología de alienación y exclusión del mercado [12].

5) Somos un continente diverso y como se puede ver, esa diversidad se expresa en una teología plural. Cada grupo, cada sujeto específico llega a la reflexión teológica añadiendo nuevas preguntas y preocupaciones. Abren la teología a paradigmas más amplios, más dialógicos. Los nuevos caminos de liberación reafirman la necesidad de espacios de encuentro e diálogo que posibiliten el reconocimiento de las diferencias de género, generacional, pero también étnico culturales y religiosas. En esa perspectiva se inscribe la temática del diálogo interreligioso. Ese nos desafía a recuperar las diferentes raíces religiosas de nuestros antepasados, rastrear y rescatar la presencia del Dios Liberador en la historia y religión de nuestros pueblos. También nos convoca a asumir de forma solidaria las

[6] Jorge Pixley, *Teología Bíblica Alternativa permanentemente necesaria*. Texto presentado en el IV Encuentro de Cientistas Sociales y Teólogos. DEI, San Jose, Costa Rica, 5-9 de diciembre de 2002.

[7] Abya-Yala y sus rostros. "Formación teológica y transversalidad. Sexta Jornada Teológica de Cetela". Bogotá: Ed. Kimpres, 2001. Varios. *Nuevas Hermenéuticas Bíblicas*. Managua: ed. Lascasiana, 1998.

[8] *Teología Afroamericana. II Consulta Ecuménica de Teologías y Culturas Afroamericana y Caribeña*. ATABAQUE/ASETT. Ediciones Afroamerica, 1998.

[9] Se dispone de amplia bibliografía acerca del tema tanto en teología como también en hermenéutica bíblica. Ver: María Pilar Aquino y Elsa Tamez. *Teología Feminista Latinoamericana*. Ecuador: Abya-Yala, 1998.

[10] Aníbal Cañaveral Orozco. *El escarbar campesino de la Biblia*. Quito: Verbo Divino, 2002.

[11] Ulrich Duchrow y Franz J. Hinkelammert. *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad*. San José, Costa Rica, DEI, 2003, pág. 245.

[12] Pablo Richard. "La Iglesia y la Teología de la Liberación en América Latina y el Caribe: 1962-2002", en Revista *Pasos* No. 103, setiembre-octubre, 2002, pág. 35.

luchas del presente. Ese es el lugar de encuentro donde se forjan alianzas entre los/las excluidos/as religiosa y socialmente. Por eso, es un desafío al diálogo interreligioso asumir como lugar de encuentro y causa común la defensa de la vida amenazada:

> El imperativo de la afirmación de la vida constituye hoy ciertamente, el más importante desafío a ser enfrentado por las religiones, que están convocadas a despertar el movimiento de vida que difunde el aliento vital y levanta lo que está a punto de morir [13].

Conclusión

Al principio mencionaba a dos eventos que me llenaron el corazón de esperanza y deseo de caminar. El Congreso sobre Cristianismo reafirmando la vigencia y vitalidad de la Teología de la Liberación y la Consulta Ecuménica de Teología Afrolatinoamericana y Caribeña celebrando los avances y madurez de la reflexión teológica negra. Podría seguir la lista mencionando por ejemplo la realización de los Foros Sociales Mundiales, en Porto Alegre y el próximo en la India. Quizá pueda parecer demasiado optimismo en momentos de tanta incertidumbre, pero, me animaría a decir que "otro mundo no solo es posible como que ya lo estamos construyendo". Las semillas liberadoras guardadas en lo más profundo del corazón de nuestros pueblos, no murieron. Aún que sofocadas por el conservadorismo eclesial, por la dura y violenta realidad social, permanecen vivas. Esas han crecido y saltan alegremente, se manifiestan con muchos colores en las diversas teologías presentes en América Latina y en la vitalidad que van recuperando de los movimientos sociales. Hay que tener oídos para escucharlas y ojos para verlas. Estamos en un momento que exige mucha sensibilidad hacia lo pequeño, responsabilidad común y sentido de cuidado. Cuidemos unos a los otros. Que las diferencias sean como distintas puertas por donde entramos a construir y celebrar nuestro compromiso con la vida de cada uno/a e de y de todos/as. Digamos con los "ubuntus": "yo soy solamente si tú eres". Caminemos y creamos alegremente en nuestro presente y futuro común.

[13] Teixeira, Faustino. "Desafíos del diálogo interreligiosos", en: *Alternativas –"En vistas al tercer milenio"*. Managua: Editorial Lascasiana, 1998, pág. 99.

REVISTA PASOS

Departamento Ecuménico de Investigaciones San José, Costa Rica

SUSCRIPCIÓN 6 NÚMEROS AL AÑO CON CORREO INCLUIDO

- AMÉRICA LATINA: $ 18,00
- OTROS PAÍSES: $ 24,00
- COSTA RICA: ¢ 1.380

Favor enviar cheque en US$ a nombre de:

Asoc. Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541
Dirección electrónica: asodei@racsa.co.cr
http://www.dei-cr.org

LIBERALISMO ILIBERAL: LA GUERRA POR EL LIBERALISMO

Eduardo Mendieta
Stony Brook University

Los ataques terroristas a las torres gemelas del *World Trade Center*, el pentágono, y el que probablemente estaba dirigido a la Casa Blanca, han desatado una serie de reacciones tanto materiales como intelectuales e inclusive espirituales. El 9-11 tal vez no haya sido un evento de magnitud geo-histórica, como lo fueron 1914, 1917, 1945, o el 1989. Pero si ha sido un evento de importancia nacional. El trauma nacional ha sido de una magnitud sorprendente. Se habla de que la nación perdió su inocencia y que la patria había sido violada. Todo esto se está analizando y será analizado por los próximos años. Es importante, sin embargo, que nuestros colegas, compatriotas, y hermanos en toda Latinoamérica tengan un mejor entendimiento de los efectos dramáticos que los ataques y las guerras contra Afganistán e Irak han tenido en el mundo intelectual de los EE. UU. Es importante de que se entienda de que la esfera pública se ha polarizado, y que un gran debate se ha iniciado con respecto a la naturaleza e historia misma de la nación: si es o no es imperio; sobre del futuro de un orden cosmopolita de leyes y normas; sobre el futuro de la alianza Atlántica; debates constitucionales también se han iniciado sobre los límites del poder ejecutivo y de la responsabilidad nacional con respecto a los supuestos "enemy aliens [extranjeros enemigos]". Estos debates también conciernen ala naturaleza y los límites de la ciudadanía en un país constituido predominadamente de inmigrantes naturalizados en el último siglo. Los dos últimos años han sido de los más intensos intelectualmente, pues no hay recinto y esquina de la vida política de la nación que no se ha analizado, criticado, y sometido a proceso de re-pensamiento y reformulación. De todo lo que se ha re-pensado y puesto en telo de juicio, me enfocaré solamente en tres problemáticas: *primero*, uno de los temas más debatidos fue el de la relación entre el liberalismo y el poder militar; si el liberalismo es compatible con la supremacía militar de los EE. UU., o si en realidad el mantenimiento de una fuerza militar sin paralelo en la historia mundial no ha corrompido el liberalismo democrático de los EE. UU. Como axioma interno a este debate, también se ha debatido si el uso unilateral a nivel global de este poderío militar constituye un uso benigno y civilizante o maligno e imperial. Brevemente, se indaga si los EE. UU. tiene el deber de asumir la carga, lo que Michael Ignatieff llama "The Burden", de exportar e imponer la democracia por medio de la bomba y metralla. *Segundo*: uno de los temas más debatidos ha sido sobre la naturaleza de esta nueva amenaza global, a decir, el terrorismo global, y si esta amenaza de naturaleza global y globalizante, mundializante, debe, y puede ser confrontada por medio de la guerra. La pregunta de fondo es si el terrorismo es una forma de guerra, y si como tal es justificable ser confrontada con otra guerra. Todo este cuestionamiento concierne a la doctrina de la guerra justa, o en latín, *jus ad bellum*. *Tercero*, y finalmente, en vista de que toda una retórica Orwelliana que habla de una guerra justa contra el terrorismo, algunos sectores, en la izquierda y el liberalismo más ilustrado particularmente, se ha empezado a cuestionar si hoy día se puede todavía hablar de una guerra justa, en vista de que las *condiciones* para su ejecución justa se vician, se evisceran por los mismos *medios* de su ejecución. Para decirlo técnicamente, *jus ad bellum* se hace imposible por que *jus in bello* es violado por los medios requeridos por el *jus ad bellum* mismo. Y por esta razón, algunos hemos argumentado de que en vez de hablar de una guerra justa, debemos hablar de una paz justa —o en la retórica que se escuchó tanto en los primeros meses de 2003—, lo importante no es ganar la guerra —lo cual se sabía sucedería, dado el poderío

militar exorbitante de las fuerzas armadas de los EE. UU.— si no de ganar la paz —lo cual requiere no de armas de destrucción si no armas de reconstrucción e instituciones de humanización. Para ilustrar mejor mi discusión de estos tres puntos, me enfocaré en el trabajo de tres "public intellectuals" en los EE. UU., que han ejemplificado la retórica más belicosa, pero también honesta y autocrítica, con respecto a estas tres temáticas: Jean Bethke Elshtain y Paul Berman, y Benjamín Barber.

Jean Bethke Elshtain es una de las filósofas de la teoría política y la teoría de la guerra justa más prominente en los EE. UU. Tiene un gran portafolio de publicaciones germinales sobre el papel del género en la filosofía política, y sobre el liberalismo y la democracia. Con Virginia Held, Martha Nussbaum, Drucilla Cornell, Catherine MacKinnon, Iris Young, y Seyla Benhabib, constituye una de la pensadoras más importantes de los últimas cuatro décadas. Por esta razón, la publicación de su libro al principio del 2003, *Just War Against Terror: The Burden of American Power in a Violent World* (New York: Basic Books), fue un evento notable. Este libro apareció en los meses cuando se debatía si los EE. UU., debían ir a la guerra contra Irak. Creo que no se exagera cuando se afirma que este libro influyó la opinión pública en la dirección de una aceptación de los argumentos de la administración de Bush para dar un ultimatum a Saddam Hussein. El libro, sin embargo, es una vergüenza intelectual, en tanto de que exhibe en la forma más descarada una deshonesta argumentativa que es sorprendente y chocante. El libro en su totalidad es una apología de la respuesta militar de los EE. UU. contra el Taliban y el pueblo Afganistán, y en general, contra cualquier estado que se crea que ha dado apoyo o albergue a terroristas. También es un ataque a cualquier forma de crítica a los EE. UU. por recurrir a las armas de la guerra. Lo central del libro son dos temas: primero, la idea de que los EE. UU. está justificado en desatar una guerra justa contra los terroristas, y segundo, de que hay una serie de argumentos teológicos, religiosos y morales que deben ser utilizados para dar a los EE. UU. un cheque en blanco para volcar su violencia retributiva contra los terroristas. Pero la deshonestidad intelectual se hace evidente cuando se lee en libro mismo como Elhstain, que es una de la autoridades nacionales sobre la tradición de la guerra justa, elabora y discute los principios principales que constituyen la tradición de la guerra justa. En el capítulo tres, titulado "Qué es una Guerra Justa?" Elhstain discute seis principios de la teoría de la guerra justa. Una guerra es justa, o justificada, jus ad bellum, si: 1) es iniciada para prevenir sufrimiento a y violencia contra los inocentes y sin defensa; 2) es declarada públicamente por una autoridad legítima; 3) es una respuesta a instante específico de agresión no justificada; 4) se inicia con la buena o correcta intención; 5) Es el último recurso; y finalmente, 6) si ha más probabilidad de éxito (57-58). Adicionalmente, Elhstain, nota que la teoría de jus ad bellum se ha suplementado con los principios de jus in bello que requieren que haya proporcionalidad y que haya discriminación; es decir de que la fuerza ejercida contra el 'enemigo' debe ser proporcional al ataque o amenaza inicial; y segundo, de que los no combatientes no serán blancos militares, y de que los soldados serán tratados humanamente. Todos estos principios se han reafirmado en la convención de Ginebra. La deshonestidad se hace patente cuando Elhstain argumenta que todos estos criterios fueron respetados en la guerra en Afganistán. Solo la ceguera ideológica más empedernida puede argüir contra la evidencia patente de que esta guerra fue retributiva, motivada por la revancha, guiada por una desprecio soberbio que sacrificaba las vidas del pueblo de Afganistán sin la menor duda y compunción. El secretario de la defensa de los EE. UU., Donald Rumsfeld, también hizo explícito que los Talibanes, y los guerrilleros del Al Queada, no serían acordados un tratado digno de soldados; en cambio, serían tratados como una plaga, y menos que bestias (ser el meticulosamente documentado libro de Douglas Kellner, *From 9/11 to Terror War* [Rowman & Littlefield, 2003], especialmente los capítulos 7 y 8). La razones por las cuales Jimmy Carter, el 39 presidente de los EE. UU., y recibidor del premio Nóbel de la Paz del año 2002, no aceptó que la guerra contra Irak sería una guerra justa, serían las mismas por las cuales no se debe dignificar y enmascarar la guerra contra Afganistán como guerra justa (ver el editorial asombroso y digno de un representador del mundo democrático en el *The New York Times* de Jimmy Carter, Marzo 9, 2003, sección 4, pagina 13, columna 2: escritorio editorial, publicado con el titulo "Just War –or a Just War?").

El segundo aspecto que hace el libro de Elhstain una vergüenza de la inteligencia pública Norte Americana es que pretende desarrollar una justificación teológica-moral para el uso desproporcionada y desmesurado de la violencia militar contra pueblos inocentes y sin defensas y que además, están subyugados por dictaduras militares y religiosas que los mismos EE. UU. ayudaron a poner en el poder. En una sección del libro donde Elhstain recuerda el papel saludable de Richard Neiburh y Paul Tillich durante la guerra fría. De hecho, Elshtain regaña a los religiosos de los EE. UU. por no haber sido más elocuentes y haber defendido el uso de las armas de la guerra en defensa de la patria. Un pasaje que nos debe dar escalofríos, Elhstain escribe:

> "We were not reminded that God's gift of forgiveness and mercy is available to those who, in against evil, themselves incur guilt. We were not warned that this guilt could invite despair and lead to inaction in the hope of escaping the tragedies of politics and power, that we could fall into what Nieburh called self-deception" (113).

> "No fuimos recordados de que el regalo divino del perdón y la misericordia esta disponible aquellos que incurren culpabilidad en su lucha contra el mal. No fuimos advertidos que esta culpabilidad

> podría invitar desespero que llevaría a la inacción en espera de que escaparíamos de las tragedias de la política y el poder, de que podríamos caer en lo que Nieburh llamó el desengaño (113).

Aquí Elshtain se apoya en argumentos de una *teología política* que pretende justificar el uso realista y sin vergüenza y escrúpulos en un mundo violento, anárquico y hobbesiano. Lo importante es que Elshtain sacraliza el uso de la violencia militar y cree que los religiosos de los EE. UU. fallaron a su pueblo cuando no les urgió a tomar las armas sin el temor de que un dios justo les juzgaría por su iniquidad y belicosidad. Ante Dios, o en los ojos de Dios los Estadounidenses están totalmente justificados, de hecho, estan requeridos por Dios, de emprender una guerra sin fin y sin metas contra el "mal". La guerra justa es una cruzada religiosa, una guerra religiosa. Y aquí Elshtain viola sus propias reflexiones respecto a la distinción entre la guerra justa y la guerra religiosa.

El último aspecto del libro de Elshtain que quiero sobresaltar es su liberalismo, o anti-liberalismo. En el capítulo 6, Elshtain analiza los métodos legales que se han utilizado contra los terroristas, y como han sido o no, correspondientes a la retórica de estos. Allí, Elshtain afirma, citando el juez de la corte suprema en su opinión de 1949, de "la declaración de derechos no es un pacto de suicido" a lo cual ella añade:

> No estamos obligados, en otras palabras, a entregar a confesados enemigos la armas con las cuales nos destruirán (97).

Creo que Elshtain a sacrificado en el altar a la defensa de la patria, uno de los principios más fundamentales del liberalismo democrático, uno de los principios que han hecho de la democracia de los EE. UU., uno de los ejemplos más célebres y alabados en la historia de la democracia, a decir, la inviolabilidad de los derechos civiles del ciudadano y del sujeto político. Lo sorprendente de estas líneas y argumentos es que vienen de una pensadora que esta íntimamente y ampliamente enterada sobre la dialéctica destructiva donde el rugir de los cañones silencia la ley, donde la primera baja de la guerra son los derechos del pueblo. Dos libros publicados recientemente han documentado el ataque sostenido y agudo contra los derechos civiles de los ciudadanos y extranjeros: Nat Hentoff, *War on the Bill of Rights and the Gathering of Resistance*(New York: Seven Stories Press), y David Cole, *Enemy Aliens: Double Standards and Constitutional Freedoms in the War on Terrorism* (New York: The New Press). Estos ataques liberales contra la constitución y las libertades civiles llevaron al filósofo de la política, Sheldon Wolin, ha hablar de un "totalitarismo invertido". El militarismo unilateralista, y la soberbia imperial de la administración de Bush, tienen su imagen doble en el ataque interno y doméstico a la constitución y un orden legal y democrático. Wolin sugiere que consideremos como sonaría totalmente extraño si digiésemos "La constitución del Imperio Americano, o democracia superpoderosa". Y añade:

> La razón por que estos nombres timbran falsos es por que "constitución" significa limitación del poder, mientras que "democracia" comúnmente refiere al compromiso activo de los ciudadanos con su gobierno y la atención del gobierno a sus ciudadanos (Sheldon Wolin, "Inverted Totalitarism" *The Nation*, May 19th, 2003).

Adicionalmente, este ataque a las libertades civiles y los derechos humanos de extranjeros y ciudadanos han tomado un carácter racista. La supremacía racial de los mal nombrados "blancos" que han determinado el carácter racista de la sociedad norteamericana, se empiezan a transformar en un racismo cultural y religioso. Como fue documentado recientemente por los periodistas investigativos Cam Simpson, Flynn McRoberts and Liz Sly, bajo la dirección de Ashcroft, el "departamento de la seguridad de la patria [Department of Homeland Security]", requirió que las personas de procedencia de 24 naciones, todas menos Corea del Norte predominantemente musulmanes, se registraran. Un total de 83.310 personas se registraron. De éstas 13.000 han sido expulsadas de país. El requerimiento de registración impuesto por Ashchroft ha dado origen a un éxodo de Musulmanes norteamericanos hacia Canadá (ser "Tossed out of America" *Chicago Tribune*, Nov. 16, 17, 18, 2003). El racismo anti-negro se ha mutado en un racismo anti-musulmán. Esto ha sido no inesperadamente marcado por el incremento en la violencia racista y lo que se llama, "crímenes de odio"; odio que es evidentemente racializado. La suspensión de la declaración de derechos no es pacto suicida, pero sí da licencia para el genocidio y el racismo apoyado y protegido por el estado.

El libro de Paul Berman no es tan escalofriante, pero si es tan escandaloso. Berman también publicó su libro en los primeros meses del 2003, bajo el título de *Terror y liberalismo* (New York: Norton); partes de éste ya habían aparecido en las páginas de la revista de domingo del *The New York Times*. El libro es mucho más sofisticado que el de Elshtain, pero también está plagado por inconsistencias argumentativas y por una deshonestidad intelectual que son patentes y desconcertantes. El libro gravita alrededor de cinco argumentos: primero, que el terrorismo y el totalitarismo son lo mismo, o más bien que el terrorismo debe ser entendido como un extensión del totalitarismo; segundo, que el terrorismo es una versión del nihilismo que está predicado en una versión de la libertad absoluta que caracterizó el nihilismo del modernismo de *fin de siecle* del siglo XIX; tercero, que el Socialismo Baathista y el fundamentalismo terrorista e Islámico de los últimos treinta años debe ser entendido como una mezcla tóxica del funda-

mentalismo de derecha y de izquierda que hundieron el mundo Europeo en la guerra del siglo XX; cuarto, que el liberalismo debe ser belicoso si ha de sobrevivir y florecer; y finalmente, de que la guerra contra el terrorismo y el fundamentalismo deben asumir la forma de una guerra de ideas, una guerra de ideas a favor del liberalismo y en contra de toda forma de intolerancia que no admite y reconoce los límites de la libertad del sujeto.

El libro, a pesar de sus inconsistencias, es bastante informativo y sugestivo. Es informativo en que es uno de los pocos libros que tratan de analizar la ideas de los intelectuales que han inspirado el fundamentalismo islámico de las últimas décadas (un libro con una orientación muy diferente, pero similar en que trata el pensamiento de críticos islámicos es el de Susan Buck-Morss, *Thinking Past Terror: Islamism and Critical Theory on the Left* [New York: Verso, 2003], el cual es mucho más recomendable que el de Berman). El libro dedica un cuarto de sus páginas al análisis de la ideas del intelectual Sayyid Qutb. La exégesis del pensamiento de Qutb, es llamativa en que Berman liga su pensamiento al pensamiento del idealismo alemán, y particular, a las críticas del Occidente desde el occidente mismo. Lo peculiar de este libro es que el fenómeno intelectual y filosófico del fundamentalismo islámico es asimilado a una crítica contra la ilustración y el liberalismo occidental que ya encontró sus portavoces en el nihilismo del siglo XIX de Spengler, Nietzsche, Kierkegaard, y en el siglo XX, en el nihilismo y críticas de Heidegger, Lukàcs, Adorno y Horkheimer. El análisis de Qutb, sin embargo, tiene como meta de demostrar como este fundamentalismo es una invitación a una violencia genocida y desmesurada. Esto, claro, no es demostrado sin ambigüedad, es meramente afirmado por Berman, el cual hace uso adiestro de las estrategias retóricas más que del uso de argumentos. Berman no parece percatarse de que si Qutb argumenta en la misma forma que Nietzsche, Lukàcs, Adorno y Horkheimer, entonces, los movimientos occidentales también deben verse como versiones del nihilismo suicida. Todo esto es inconsistente con los argumentos ya elaborados en su libro anterior, *A Tale of Two Utopias* (New York: Norton, 1997), donde Berman traza la auto-destrucción de los movimientos utópicos de los años sesenta y setenta, los cuales descendieron en un anarquismo violento y terrorista.

Hay que pausar y notar que esta estrategia retórica no es única de Berman. Los libros de Paul Virilio, Jean Baudrillard, y Andre Glucksman, han tratado de asimilar el terrorismo suicida de los fundamentalistas islámicos al nihilismo de los anarquistas del fin de siglo XIX y principios del siglo XX. Lo que hace singular el argumento de Berman es que este nihilismo y anarquismo son asimilados y puestos al mismo nivel que el totalitarismo de Hitler y Mussuolini. Podemos debatir sin grandes contorsiones si el terrorismo es en realidad asimilable al totalitarismo. El terrorismo es una violencia no estatal contra el estado. El terrorismo en una versión de los agentes no estatales, las NGOs, que tratan de desestabilizar y derrotar al estado, cualquier que este sea. El totalitarismo es el uso del estado como mecanismo de violencia, es la militarización del estado contra el pueblo. Uno elimina la política para hacer el estado imposible. El otro utiliza el estado para controlar totalmente la política, lo político, pero en su afán de controlar toda la política termina eliminándola. Y por eso es que el estado totalitario solo puede mantenerse por medio del terror. El terrorismo, al contrario es el uso del terror para eliminar la política para hacer imposible las condiciones del estado. Son dos fenómenos enteramente diferentes, a pesar de que ambos hacen uso del terror.

Para Berman, el liberalismo, que es una forma de vida entregada a la libertad, no como algo dado, sino como algo logrado, una libertad que reconoce la libertad de otros, y que por tal es una libertad que se auto-limita, debe tornarse militar y belicoso si ha de defenderse y preservase. El liberalismo es una doctrina política y una perspectiva cultural que tiene como punto de partida la tolerancia, pero no todo es tolerado. La tolerancia liberal tiene como límite la violencia suicida de los enemigos del liberalismo. Antes ellos, el liberalismo debe utilizar el puño militar. Para ilustrar este argumento, Berman compara y contrasta el pensamiento de Abraham Lincoln y Sayyid Qutb, sugiriendo que el uno defiende el uso de la violencia militar para usos limitados y restringidos por la ley, mientras que el otro recomienda el uso de la violencia, no como herramienta de salvación y sacrifico martírico, como tal es ilimitada y más allá de la ley. Los argumentos nos recuerdan aquellos de Elshtain que dicen que mientras que los EE. UU. esta ejecutando una guerra justa, Al Quaeda solo hace una guerra religiosa, la cual es más violenta y sin límites.

Para concluir este análisis del libro de Berman, miremos en detalle el argumento de que la guerra contra el terrorismo deber ser una guerra de ideas. A primer vistazo, esto parecer bastante cuerdo, e inclusive recomendable. Sin embargo, una de la líneas centrales del libro, es que los críticos de la política y respuesta de los EE. UU., han tratado de racionalizar y hacer entendible los ataques terroristas, y por lo tanto, en este afán a entender han terminando exculpando y racionalizando estos actos de violencia. El libro ataca viciosamente el pensamiento de Noam Chomsky, y Edward Said y José Saramago, por tratar de entender las raíces del desespero existencial que ha llevado a las bombas suicidas que han ensangrentado el Medio Oriente. Si se compagina la respuesta a Chomsky, y Saramago con la respuesta a Qutb y Tariq Ramadan, nos percatamos de que Berman no admite de otras perspectivas. Él llama para un "diálogo" pero antes de que este diálogo se ha iniciado, ya los dialogantes son sospechosos, ilegítimos, inaceptables. La lucha contra el terrorismo es una lucha de ideas, esto es correcto parcialmente. También es una lucha

contra la injusticia, la inequidad, y la soberbia imperial que los EE. UU. demuestra contra todos aquellos que los retan y rehúsan a ser sometidos económica, política, y culturalmente. Esta lucha de ideas, sin embargo, solo es posible si desde el principio admitimos que el otro tiene razones que no son las nuestras.

Pero la tradición del liberalismo democrático no ha sido abandonada, traicionada, y desfigurada por esta clase de defensa y *apología pro imperium americum*. Benjamín R. Barber desde el inicio se ha distinguido por su crítica al militarismo, unilateralismo, y desprecio por los aliados de los EE. UU., que han disminuido considerablemente el respeto y admiración por los EE. UU. en el extranjero. Benjamín Barber ha publicado recientemente, en agosto, un libro que creo que es más emblemático de la honorable tradición del liberalismo en los EE. UU.: *Fear's Empire: War, Terrorism, and Democracy* (New York: Norton). El libro, escrito en toda una vida, pero al apuro, como dice en las primeras líneas, es uno de los análisis más meditados y agudos producidos por intelectuales democráticos y liberales, que he tenido oportunidad de estudiar. El libro, como sus sus trabajos anteriores, esta repleto de formulaciones incisivas y perspicaces, vestidas en un lenguaje atractivo pero no pedantito. Retomo la formulación que lo hizo famoso, y habla de cómo el McWorld y el Jihad, están enraizados en y hacen uso de la "anarquía global". Mientras que el primero hace uso de la anarquía de los mercados globales, el segundo hace de la anarquía del terrorismo global. Barber es quizás uno de los pocos pensadores norteamericanos, con la visible excepción de Noam Chomsky, que admite que la violencia terrorista del fundamentalismo religioso son la otra cara del la violencia también terrorista de los mercados que devastan las economías nacionales de países subdesarrollados. También ofrece una re-inscripción de la metáfora que ha guiado el debate nacional: el debate entre las águilas y las palomas. De acuerdo con Barber, el liberalismo democrático debe ser pensado como los búhos:

> La águila es un predador patriótico de un tipo particular —uno, en mi metáfora, que toma su presa a medio día sin premeditación. El búho, el cual también es un cazador, tiene visión aguda inclusive en un mundo de sombras y ve lejos inclusive en la noche. Como el conocido búho de minerva de Hegel, toma vuelo al crepúsculo, cuando puede ver la forma de las cosas al fin del día (37).

El búho no solo tiene una vista aguda, pero una memoria elefantina, y más que todo ve las sombras de aquellos que son despreciados por los que viven en el palacio de la opulencia imperial. Para el búho, lo importante es

> ...que no puede haber una América aceptable sin el mundo: no hay seguridad para las personas americanas, no hay seguridad para los inversionistas americanos, no hay libertad para los ciudadanos americanos, a menos que haya seguridad, protección, y libertad para *todos* (46, mi énfasis).

Por esta razón, Barber cree que la guerra "preventiva" no solo es una exacerbación de la lógica genocida de la "disuasión" de la guerra fría que nos llevo a MAD (destrucción mutua asegurada), sino también algo que es antiestético a la democracia misma. La democracia es un mecanismo político que nos permite mediar y coordinar el poder privado y las pasiones individuales con el bienestar general y la auto legislación. Esta forma de vida esta animada por el respeto a la fragilidad humana, y la falibilidad de la ley humana. Es una política de los límites del conocimiento y la libertad individual que se autolimita por el bienestar de otras libertades. El libro culmina con un capítulo titulado "CivWorld" que debemos tomar como la contra-propuesta de Barber al conflicto fratricida entre McWorld y Jihad. CivWorld es una sigla que refiere metafóricamente al mundo civilizado de una democracia global, que instaura una ciudadanía transnacional, y que aboga a favor de la justicia económica y política a nivel global. Al centro de este CivWorld esta la auto-legislación y la limitación de poder de estados y mercados.

A pesar de lo importante que son todas estas formulaciones y análisis de Barber, creo que lo que es particularmente llamativo de su libro es la contra-oferta de Barber a la doctrina de defensa nacional propuesta por Bush. En esta contra-oferta, Barber demuestra como el liberalismo democrático debe y puede confrontar al terrorismo:

Trece reglas para la seguridad nacional en la época del terrorismo:

1. Estados no son el enemigo; por que terroristas no son estados.
2. La guerra es irracional; sus resultados no pueden ser anticipados desde la reglas de la conducta racional —acción e inacción tienen igualmente consecuencias.
3. La guerra es el último recurso —la guerra es una "falla" y no "un instrumento de la política".
4. Ser primero induce costos: los costos determinados y ciertos de iniciar una guerra sobre-pesan los inciertos beneficios de "ganar" una guerra por que estos costos deben ser pagados. Por esto, "democracias" asumen una responsabilidad especial de aceptar los costos por ir de segundos.
5. El terrorismo y poder convencional militar son inconmesurables; armas convencionales no pueden derrotar al terrorismo.
6. La única arma del terrorismo es el miedo. Una política de la seguridad nacional debe disminuir y no aumentar el miedo. El miedo no puede derrotar el miedo.
7. Terroristas son criminales internacionales; cuando sean capturados deben ser juzgados de acuerdo con las leyes internacionales.

8. Las armas de destrucción masiva demandan "no first strike [no primer golpe]"; no hay y no debe haber uso "táctico" o preventivo de la armas estratégicas de violencia masiva.

9. Las estrategias legítimas de defensa pueden ser universalizadas: no pueden ser basadas en excepcionalismo.

10. La prevención [preemptive] solo puede ser utilizada contra blancos específicos; para proteger la soberanía, las medidas preventivas contra el terror solo pueden atacar bases terroristas.

11. Cambio de régimen no puede ser una razón de una guerra preventiva contra el terrorismo: cambiar un gobierno infringe en la soberanía sin confrontar el terrorismo.

12. Inspecciones coercitivas son siempre preferibles a la guerra; estas limitan la guerra y respetan la soberanía.

13. Estrategias unilaterales de seguridad nacional son auto-contradictorias; el unilateralismo es prerrogativa de la soberanía pero no logra la seguridad en una época de interdependencia (153-154).

Evidentemente la propuesta de Barber nos permite responder en forma clara y sin ambigüedades a las preguntas con las cuales empezamos: el liberalismo democrático, y el liberalismo sin más, son antitéticos al militarismo, especialmente cuando éste es tan desenfrenado y sanguíneo como lo ha sido el militarismo norteamericano. La siguiente formulación, propuesta por los editores de la revista *The New Republic: A Journal of Politics and the Arts*, una revista que se autoidentifica como defensora y protectora del liberalismo, sería inaceptable y un afrontamiento tanto a Barber como aquellos que se ven reflejados en sus trece reglas:

> Si los fuertes no tienen la razón por su fuerza, los débiles no tienen la razón por su debilidad. Los EE. UU. no le deben al mundo una apología por la magnitud de su poder. Ya basta de [Lord] Acton: el poder corrompe y poder absoluto corrompe absolutamente, pero solo cuando no lo hace. Como individuos y como una sociedad, tenemos los recursos internos y los arreglos constitucionales para resistir los venenos del poder. Y el poder también puede ennoblecer, cuando es utilizado para el bien y fines altos ("From the Editors: The Liberal Power" *The New Republic*, March 3rd, 2003, 7).

El liberalismo es una doctrina y sistema político que se apoya en tres pilares que se son indispensables, y que se presuponen mutuamente. El liberalismo es fundamentalmente una doctrina acerca de los límites del poder del estado, el cual siempre debe ser basado en la inviolabilidad de los derechos del ciudadano, los cuales se enuncian y enumeran en una constitución. Estos derechos se convierten en las arterias por la cuales circula el poder legítimo por que es legal, y solo es legal si siempre es guiado por estos derechos. El liberalismo, por lo tanto no admite de un poder militar que inevitablemente se predica en la suspensión de derechos, la suspensión del poder legitimado por la constitución, y la legitimación a través de la legalidad. El terrorismo global aparece con caras diversas: el narcotraficante y sus guerrillas, el traficante de mujeres para la esclavitud sexual, el productor de pornografía con su mercado global y virtualizado en el cyberspace, los talibanes del fundamentalismo de mercados supuestamente abiertos, y los terroristas que asesinan inocentes. Todas estas diferentes formas del terrorismo global son parásitas de las redes informáticas, comerciales, fluviales, áreas, que nos han ligado en un abrazo de interdependencia irrefutable e irreversibles. Estos terroristas, sin embargo, no son estados, y no representan estados, inclusive cuando estos son tolerados y ayudados por estados. En las condiciones mas extremas, el terrorismo es un parásito liberado por los cuerpos corruptos, mórbidos y decadentes de los que se llaman, estados fallidos. Los terroristas son criminales, y estos sólo se confrontan con las redes de la ley y, más importantemente, por el proceso de la eliminación de los germinales que engendran las columnas de las bandas de criminales globales. Y finalmente, cuando hay un estado que posee un presupuesto militar mayor que la suma de todos los otros, a decir 400 billones que son más que el presupuesto combinado de todos los otros presupuestos militares combinados, y cuando este presupuesto militar provee a esta nación con una fuerza militar sin paralelo e igual, es simplemente una falta de cordura tratar de pretender que las guerras emprendidas por esta hegemonía, serán justas. La doctrina de la guerra justa ha sido desacreditada absolutamente por la conducta de los EE. UU. durante el siglo XX, y ahora el aurora del siglo XXI. Una de las lecciones más importantes de la última mitad de siglo, es que las guerras del mal llamado "militarismo humanista" han sido un desastre y tragedia. El militarismo, inclusive ese en nombre de metas humanitarias, es una forma segura de hacer cierta la perpetuación de la inigualdad doméstica y global, el incremento de la pobreza, y la protección violenta del privilegio de los pocos. El gran reto práctico para el liberalismo democrático, como para cualquier forma de pensamiento crítico y honesto, es de pensar una paz justa y global. Esta paz no se puede obtener por la armas de la guerra, las cuales siempre afirman que la paz perpetua requiere una guerra perpetua, y por lo tanto el mantenimiento de una economía de la guerra. Esta paz, como guerra perpetua, es la paz del rico y privilegiado. Una paz que no puede ser protegida por el más pobre de los pobres es el privilegio del más rico. Un orden cosmopolita, lo que Barber llama CivWorld, que no puede ser defendido por los más pobres del planeta es la licencia del rico para hacer guerra con impunidad.

LA OCTAVA REUNIÓN MINISTERIAL DEL ALCA EN MIAMI: UNA SALIDA EVASIVA PARA EVITAR UN NUEVO FRACASO

Raúl Moreno [1]

Con las imágenes todavía frescas del fantasma del fracaso de la recién pasada Reunión de la Organización Mundial de Comercio (OMC) en Cancún, donde los gobiernos de EE. UU. y la Unión Europea fueron adversados por los países agrupados en el G-21, firmes en la convicción de luchar por la eliminación del proteccionismo a la agricultura; y con fuertes temores por parte de EE. UU. de que en el plano regional la historia pudiera repetirse, como producto de su intransigencia demostrada en el proceso de negociaciones del Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA); el 19 y 20 de noviembre de 2003, se llevó a cabo en Miami la Octava Reunión Ministerial del ALCA.

La Octava Reunión se presentaba como un encuentro clave para el futuro de esta iniciativa que pretenden implementar a partir de enero de 2005. La franca oposición al ALCA de la República Bolivariana de Venezuela, la postura crítica de Brasil en materia agrícola, compras gubernamentales y derechos de propiedad intelectual, y el posicionamiento de los gobiernos del Mercosur, configuraban un escenario inequívoco de confrontación y falta de entendimiento con el gobierno estadounidense en los puntos sustantivos del ALCA; de allí la ingente necesidad de darle una salida que evitara una ruptura y diera continuidad al proceso conducido por EE. UU.

Era evidente que la propuesta inicial estadounidense de un "ALCA profundo" resultaba insostenible —sólo gobiernos obsecuentes, como el de El Salvador, lo seguirían apoyando— y no superaría la oposición de algunos de los países sudamericanos, con lo cual se correría el riesgo de ver fracasar el proceso ALCA; de allí la táctica de EE. UU. —apoyada por Brasil— de decantarse por una salida de emergencia, que evada y postergue la discusión y los acuerdos sobre los temas centrales y controversiales del ALCA, situación que modifica —con relación al proyecto inicial—, el grado de participación de los 34 países que lo integran.

Durante cuatro días Miami se transformó en una ciudad militarizada [2], las calles del centro de la ciudad quedaron abandonadas de la población oriunda y sus permanentes turistas, y varios millares de policías y efectivos militares —equipados cual si fueran a enfrentar una cruenta batalla con algún portentoso ejército enemigo—, fueron el paisaje que recibió a decenas de miles de personas que se dieron cita para expresar su inconformidad con el ALCA.

Las organizaciones sociales se dieron cita en Miami para presentar sus diagnósticos, debatieron sobre las perniciosas implicaciones que el ALCA generaría en la vida de los pueblos del continente y delinearon sus propuestas alternativas. Otra de las actividades importantes fue la marcha contra el ALCA, ésta se llevó a cabo a lo largo de un circuito delimitado previamente y bordeado por la policía; fue una auténtica fiesta pacífica que contó con la participación de millares de mujeres y hombres de los más diversos sectores sociales de todos los países de las Américas; no obstante, al finalizar la jornada el ambiente se malogró con las acciones violentas producto del uso desproporcionado de la fuerza por parte de la policía contra los manifestantes, esto derivó no sólo en la detención de más de doscientas de personas, sino de varias decenas de lesionados y heridos.

Previo a la reunión de Miami se dibujaban al menos tres escenarios. El primero pudo haber sido que Miami se convirtiera en otro Cancún, con el coste que supondría para EE. UU. un nuevo fracaso —ahora en el marco de la negociación regional—, derivado de su sempiterna posición proteccionista en materia agrícola. En el segundo escenario, poco o nada probable, EE. UU. pudo haber cedido en su férrea

[1] Economista, catedrático de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de El Salvador, Presidente del Centro para la Defensa del Consumidor y miembro de la Red Sinti Techan.

[2] Se conoce que el Congreso Estadounidense aprobó un presupuesto superior a los US$ 8 millones para cubrir la "seguridad" de la Octava Reunión Ministerial del ALCA.

postura proteccionista ante los gobiernos del continente, pero esto le hubiera reportado un importante retroceso respecto de su posición unilateralista compartida con la Unión Europea en el seno de la OMC, lo cual era simplemente inadmisible para ellos.

El tercer escenario, que se convirtió en la opción asumida en Miami, y que le representa a EE. UU. una salida airosa, fue lograr un acuerdo mínimo, que da pie a un "ALCA a la carta", con el cual momentáneamente le permite evadir la discusión de los polémicos temas fundamentales, destrabar la oposición y además deja las condiciones establecidas para firmar un ALCA —incluso de contenidos más radicales que los del proyecto inicial, un ALCA— en la medida en que abre la posibilidad de negociaciones subregionales y/o bilaterales [3].

Así, la resolución de la Octava Reunión Ministerial ALCA permite a EE. UU. asilar la oposición, excluir de las negociaciones a los gobiernos en desacuerdo para incluir en acuerdos subregionales y biliaterales sólo a aquellos países que "lo deseen", superando con ello lo que antes era una limitación real para hechar a andar el ALCA en 2005, dado el compromiso de asumir las decisiones por consenso.

Es obvio que esta vía abre la puerta a escenarios más adversos para las pequeñas economías, quienes en el plano subregional —como Centroamérica— o bilateral —como El Salvador— nada tienen que adversar a los EE. UU., como lo demuestran los once meses de "negociaciones" del Tratado de Libre Comercio entre Centroamérica y EE. UU. (TLC CA-EE. UU. o CAFTA, por sus siglas en inglés) durante los cuales los gobiernos de la región se han reducido a "regatear" el acceso al mercado estadounidense para algunos productos, mientras que responden "amén" a todos los aspectos sustantivos del Tratado planteados por el equipo negociador estadounidense [4].

La Reunión prevista inicialmente para dos días, adelantó sorpresivamente un día su finalización. El escaso tiempo previsto para encontrar acuerdos en temas tan complejos y polémicos como subsidios agrícolas, protección medio ambiental, servicios, inversiones, derechos de propiedad intelectual y pequeñas economías, se gastó en extensos discursos y largas presentaciones, evidenciando que la táctica era disponer del mínimo de tiempo efectivo para la discusión y así evitar el debate sobre los puntos críticos del ALCA. Sorpresivamente, en un abrir y cerrar de ojos, en no más de quince minutos, el texto final de la Reunión de Ministros del ALCA estaba aprobado.

El documento aprobado representa un auténtico "ejercicio de malabarismo", sus partes están cuidadosamente pegadas con hilos muy débiles, que hubo que cuidar para evitar que pudieran romperse con una enorme facilidad; no obstante, la declaración es todo lo general como para ser presentada por cualquier gobierno como un resultado exitoso, en tanto deja abierto amplios márgenes para negociar con los límites, alcances y profundidad que cada gobierno defina.

Ahora se dispone de un "ALCA a la carta" donde teóricamente cada gobierno podrá servirse lo que desea del menú, pero que en la práctica es conocido —como lo demuestran la experiencia del Tratado de Libre Comercio de Norte América— que el plato es escogido y servido por quien se adueña del banquete, con independencia de las preferencias y gustos de los "invitados".

En el texto precario y frágil de la declaración final, las decisiones de fondo fueron evadidas por los Ministros y trasladadas al Comité de Negociaciones Comerciales (CNC) y al Comité Técnico de Asuntos Institucionales (CTI) [5], con ello se logró saltar los cuellos de botella, se obvió al fantasma del fracaso y ha permitido argumentar el éxito de la Octava reunión. Transferir los nudos y desacuerdos del ALCA al CNC resulta excesivo, dada la limitación de sus competencias, que deja fuera de su alcance asumir decisiones sobre los puntos pendientes de resolución. Sólo mediante un acto de magia espectacular la próxima reunión del CNC de febrero podría resolver esta compleja situación, que ha de marcar el destino del ALCA.

Tanto para los gobiernos que han propugnado por un "ALCA profundo" —como EE. UU., El Salvador y Chile—, sin restricciones para la inversión extranjera y con proteccionismo agrícola estadounidense, como para otros países que buscaban un "ALCA light" —cual es el caso de Brasil—, la declaración final de la Reunión de Miami, les aporta elementos para articular un discurso triunfalista.

Los primeros porque ahora tiene "luz verde" para ir completando el rompecabezas del ALCA colocando pieza por pieza, es decir TLC por TLC, sin que enfrenten obstáculos a sus propósitos; mientras que los segundos, que identifican una "victoria" en la flexibilización táctica que los EE. UU. asumió en Miami, argumentando que ha tenido que ceder a su propósito inicial de un "ALCA profundo", aunque es obvio que el ALCA continúa adelante, hechando mano de nuevas tácticas.

---

[3] En la Declaración Ministerial ALCA, Octava Reunión Ministerial de Comercio de Miami, EE. UU., 20 de noviembre de 2003, se plantea expresamente que "...reiteramos que el ALCA puede coexistir con acuerdos bilaterales y subregionales..." párrafo 3, pág. 1.

[4] La estrategia negociadora de los gobiernos centroamericanos se reduce a consolidar las ventajas arancelarias ya vigentes para algunos productos del área, otorgados por la Iniciativa de la Cuenca del Caribe y el Sistema Generalizado de Preferencias, expandir la inversión maquiladora y proyectar en el mercado estadounidense la exportación de "productos nostálgicos" o "étnicos" entre la población nacional residente en EE. UU.; mientras tanto, los intereses del norte buscan: acceso irrestricto a nuestros mercados, eliminación de cualquier regulación al funcionamiento de sus inversiones, fortalecer sus derechos de propiedad intelectual, acceso de sus transnacionales a las compras gubernamentales y a la privatización de los servicios públicos. En este proceso de "negociaciones", la única objeción sustantiva viene del gobierno de Costa Rica quien ha planteado la necesidad de discutir los plazos para incluir en el TLC CA-EE. UU. los servicios de telecomunicaciones, energía y seguros que todavía son proveídos por empresas públicas, lo cual ha sido objeto de fuertes presiones por parte de EE. UU., tales como plantear un TLC CA-EE. UU. con cuatro y no cinco.

[5] Ver: *Declaración Ministerial*, párrafo 10, *op. cit.*

Después de Miami, de ninguna manera nos encontramos frente a una situación victoriosa y mucho menos, favorable para los pueblos de las Américas, pues simplemente los temas sustantivos han quedado relegados en otro plano y el acuerdo alcanzado permite profundizar tanto como lo permitan y/o deseen los gobiernos. Ahora en el plano regional no se exigirá que los 34 países del ALCA lo suscriban, con lo cual se obvia la oposición que Venezuela o Brasil pudieran sostener, eliminando así las ventajas "no buscadas" por el resto de países de la región que se derivarían de la postura negociadora de la oposición. Quedamos abandonados a una negociación subregional —donde se ha hecho desaparecer la oposición inspirada en los intereses nacionales— y bilateral, a través de los TLC, donde el poder negociador para las pequeñas economías no existe.

Esta salida táctica de EE. UU. sólo pudo ser posible con la aceptación de quiénes se han opuesto al proyecto del "ALCA profundo". Venezuela ratifica la declaración con reserva de las fechas [6], incluye en el texto que los compromisos deben ser compatibles con la soberanía de los Estados y sus Constituciones [7] y propone revisar el octavo párrafo [8]; esto último puso en pánico generalizado a la Reunión durante los 15 minutos de debate, pues se veía fracasar el intento, hasta que Brasil —que copreside la Reunión juntamente con EE. UU.— diluye la situación, comprometiéndose a un acercamiento bilateral y apoyando que la propuesta venezolana se abordaría en la próxima reunión de Puebla, México del CNC.

Por otra parte, la declaración final de Miami tampoco define mandatos, traslada al CNC esa responsabilidad; mientras tanto la negociación permanece estancada, los diferentes grupos están paralizados esperando el mandato que se espera dimanará milagrosamente de la próxima reunión de febrero del 2004.

Para la región centroamericana, que en diciembre del 2003 proyecta finalizar las "negociaciones" de un TLC con EE. UU., el resultado de la Reunión de Miami poco modifica su situación actual, pues los gobiernos de la región ya han avanzado en el otorgamiento de todas las condiciones que EE. UU. podría buscar en el ALCA, dada la enorme coincidencia de contenidos y principios entre ambos proyectos; es en este sentido que se ha planteado que para Centroamérica el TLC CA-EE. UU. es el ALCA.

Además, la vía adoptada en Miami, confirma que los tratados bilaterales —como los TLC y Tratados Bilaterales de Inversión (TBI)— constituyen el instrumento táctico utilizado por EE. UU. para consolidar un bloque económico continental bajo su hegemonía.

La obsecuencia y el entreguismo de los gobiernos centroamericanos, aunado a la desproporcionada capacidad para determinar e imponer la agenda por parte de EE. UU., convierte a estos tratados en un medio que garantiza la transformación de privilegios en derechos para las empresas transnacionales estadounidenses, en la medida en que estos acuerdos internacionales subordinan toda la legislación secundaria de nuestras naciones, modificando así nuestros marcos jurídicos.

A diferencia del discurso oficial y de las gremiales empresariales, que identifican en el ALCA y el TLC como instrumentos eminentemente comerciales, que se promocionan como medios para el fomento de las exportaciones y generación de empleo; por sus contenidos y principios es evidente que con el ALCA y los TLC estamos frente a proyectos que tienen un alcance mucho más profundo y complejo, que trasciende a todos los órdenes de la vida, su alcance está sólo limitado por el interés de las inversiones extranjeras de suprimir cualquier tipo de regulación por parte de los estados nacionales y lograr un acceso irrestricto en todas las áreas posibles.

No obstante, los gobiernos centroamericanos en ningún momento han cuestionado los aspectos medulares del TLC y ALCA que minan la soberanía de nuestras naciones, limitan la posibilidad de definir nuestras propias políticas nacionales de desarrollo, amarran a las empresas públicas para la competencia con transnacionales; además amenazan con acabar la producción agropecuaria, apropiarse de nuestros recursos naturales y biodiversidad, avanzar en las áreas de los servicios públicos que aún no han sido privatizadas y desplazar a las empresas nacionales en las licitaciones públicas.

Frente al estado del ALCA y el TLC sería ridículo esperar que los gobiernos garantizaran para nuestros pueblos acuerdos que salvaguarden sus intereses y derechos. Los compromisos de transparencia y participación de la sociedad civil son sólo recursos discursivos que buscan imprimirle un barniz democrático a un proceso esencialmente antidemocrático, como lo demuestra la mal llamada consulta de la sociedad civil organizada en San Salvador con ocasión de la última reunión Viceministerial del ALCA, que en esencia fue una reunión en un lujoso hotel capitalino donde algunas universidades privadas —de manera engañada— plantearon sus puntos de vista respecto del ALCA.

Después de Miami se hace más evidente aún la necesidad de profundizar la lucha desde lo nacional y local, y fortalecer las articulaciones continentales. Parar el ALCA y construir "Otra América" impone el reto de avanzar en la organización y resistencia coordinada desde los territorios, elevar la articulación de los movimientos sociales, continuar en los esfuerzos de alfabetización y de movilización social, y trabajar en el desarrollo de propuestas alternativas que, desde principios de participación democrática, reducción de las desigualdades y sustentabilidad, afirmen nuestro proyecto de desarrollo nacional.

---

[6] Venezuela reitera su reserva expresada en la Declaración de Québec en cuanto a la entrada en vigor del ALCA en el 2005.

[7] *Declaración Ministerial*, párrafo 4, *op. cit.*

[8] El párrafo 8 de la Declaración Ministerial expresa su empeño por un "equilibrio apropiado de derechos y obligaciones que permita que los países cosechen los beneficios de sus respectivos compromisos", con lo cual queda evidenciado la imposibilidad por parte de las pequeñas economías de un trato preferencial.

DECLARACIÓN ECUMÉNICA FRENTE AL ALCA

INTEGRACIÓN Y SOLIDARIDAD ENTRE LOS PUEBLOS DE LAS AMÉRICAS *

A los firmantes de esta declaración ecuménica nos une y moviliza el compromiso ético de promover la Justicia, la Paz en el respeto a los Derechos Humanos. Nos pronunciamos desde la afirmación de la Reciprocidad, la Solidaridad de los Pueblos y la Integridad de la Creación.

El Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA) es una propuesta de liberalización comercial que afecta a 800 millones de personas en todo el continente. El proceso de negociación comenzó en 1994 y se encuentra actualmente en etapas cruciales. Por un lado se promueven nuevas estrategias, presentadas como comerciales, pero que en realidad van más allá del terreno económico. Por otro lado organizaciones sociales y movimientos ciudadanos plantean una visión alternativa a esta iniciativa.

En el debate sobre el ALCA aparecen entonces problemas propios de la economía, como las reglas del comercio internacional, pero también otros que hacen a la condición humana y las posibilidades de lograr una buena calidad de vida.

Ante estas negociaciones deseamos presentar nuestra visión ecuménica, Latinoamericana y comprometida con el derecho a la vida y a la defensa de las condiciones materiales que la mantienen y reproducen. Nos hemos inspirado en documentos, cartas y declaraciones de Iglesias, comunidades, congregaciones, organizaciones cristianas y distintos centros de estudio que muestran diversos matices pero que concluyen en una perspectiva común.

Partimos del convencimiento que el Dios de la Vida interpela a las comunidades cristianas ante propuestas como las del ALCA, donde se va mucho más allá del terreno económico. Consideramos que la convivencia humana no puede ser reducida a simples mercancías de intercambio de bienes. La dignidad humana implica que sea inseparable la posibilidad de sobrevivir y de participar en el bien común de la humanidad.

Se ponen en juego espacios sociales, económicos y políticos planteados desde una asimetría de poder que produce consecuencias de exclusión que atentan contra un futuro de reciprocidad, fraternidad y justicia entre los pueblos.

1. Transparencia y democracia

El proyecto del ALCA atenta directamente a los procesos de democracia de nuestros pueblos, dado que el acceso indiscriminado del capital internacional a nuestros territorios solo es posible deteriorando las democracias, quitando poder de decisión a los ciudadanos y mercantilizando las sociedades.

El proceso de negociación ha abusado de la confidencialidad, usando repetidas veces prácticas inaceptables de secretismo. Esa limitación se ha dado tanto dentro de las negociaciones del ALCA como dentro de los gobiernos, donde nuestros representantes no han realizado, en la mayoría de los casos, las necesarias consultas con sus parlamentos y la ciudadanía correspondiente. Debe abrirse necesariamente a la ciudadanía la posibilidad de opinar, participar y tomar la decisión en una materia tan grave. Asimismo, debe existir transparencia también entre los países, y deben ser conocidas las posiciones negociadoras de cada una de las naciones.

2. Desarrollo y mercado

La propuesta original del ALCA apunta a ampliar el mercado a nuevas esferas que antes estaban bajo regulación social. Diversos procesos y elementos

* Reunión Ministerial de Comercio, ALCA, noviembre del 2003.

se convierten en mercancías y pasan a estar regulados por estas reglas comerciales. Esta tendencia se observa con las regulaciones previstas para bienes y servicios, inversiones y políticas de competencia. El ALCA en su propuesta actual implica una seria limitación a las regulaciones sociales y en la reducción de bienes que no son posibles de ser transformados en mercancías sino es a costa de la vida de las poblaciones y el ambiente.

La visión implícita de desarrollo en la propuesta del ALCA no se encuentra en la calidad de vida, ni en una economía al servicio de las personas. Por el contrario, dicha propuesta hace que los derechos de las personas y la ciudadanía en su conjunto queden supeditadas a los fines económicos y al mercado. Observamos en esto una de las más profundas contradicciones con la visión de las iglesias sobre la vida y la meta de dignidad humana y erradicación de la pobreza como fines esenciales del desarrollo.

La propuesta del ALCA actual es análoga al acuerdo de libre comercio de América del Norte, que según los Obispos Católicos de Canadá, entre otros, hacen más ricos a los ricos a costa de hacer a los pobres más pobres y más incapaces de competir y de comerciar, para producir más desigualdad entre y dentro de los países y una mayor concentración de la riqueza.

3. Libre comercio

La propuesta del ALCA una y otra vez hace referencia al "libre" comercio, lo que en muchos casos dificulta cualquier discusión ya que pocos pueden estar en contra de transacciones "libres". Sin embargo la propuesta del ALCA en realidad presenta un comercio muy regulado en algunos sectores. En el caso del comercio agrícola se mantiene el proteccionismo de EE. UU. distorsionando todo el comercio global con enormes impactos negativos en las comunidades campesinas e indígenas de América Latina y el Caribe.

Estamos ante una nueva forma de colonialismo que implica un nuevo tipo de control, donde la posesión de un territorio ya no es indispensable, sino que se condicionan y manejan los procesos productivos. El énfasis está en regular de una nueva manera los procesos productivos y las relaciones económicas, que debajo del discurso del libre comercio actúa con un proteccionismo como una forma de planificación no centrada en los Estados sino en el capital trasnacional que los administra.

Este nuevo marco de regulación está basado en el libre flujo de capitales, que en su 95% son estadounidenses. Las normas sociales, laborales o ambientales no podrán interferir con ese flujo de capitales: o sea, la renuncia de los pueblos latinoamericanos a sus derechos —derecho social, derecho laboral, derecho ambiental, etc. Las personas y las comunidades quedan supeditadas al capital, pero ahora de una manera legalizada.

4. Asimetría y Soberanía

El ALCA presenta serias limitaciones a la soberanía de los pueblos y una enorme asimetría. En especial el régimen de inversiones y trato nacional termina por poner en un pie de igualdad a los Estado-nación con las empresas. El actual borrador establece que las empresas pueden reclamar y demandar a Estados, un extremo que no es posible ni para organizaciones sociales ni para individuos. La jurisdicción de los juzgados nacionales queda relegada, así como las posibilidades de los parlamentos para regular emprendimientos productivos. Bajo este nuevo acuerdo comercial se afecta la soberanía en un sentido profundo, como también la capacidad de los pueblos para decidir su propio desarrollo en forma autónoma en reciprocidad con otros pueblos.

Son altamente preocupantes otros procesos de relaciones comerciales en América Latina que tienen distintos nombres e intervienen distintos países. Entre esos proyectos los acuerdos bilaterales con EE. UU. (por ejemplo con Chile), los acuerdos de grupos de países (tratado de libre comercio de Centro América con EE. UU.), planes regionales (Plan Puebla Panamá de México, o Área de Libre Comercio de Sud América de Brasil).

5. Justicia social y ambiental

En la propuesta del ALCA no existe espacio para la justicia social. Se la excluye explícitamente, ya que el acuerdo sólo se refiere al comercio hemisférico y es ciego a sus consecuencias sociales. Simplemente no le interesa el derecho de las personas y los pueblos. De la misma manera en el ALCA tampoco hay lugar para la justicia ambiental. Para nosotros, creyentes, este extremo debe ser rechazado, ya que nuestras prácticas deben ser confrontadas con el compromiso con las personas y los pueblos.

El ALCA no asegura la efectividad de la protección de la calidad de vida y de la calidad ambiental. Tampoco se incluyen elementos específicos de lucha contra la marginación y la pobreza. Cualquiera de esos componentes está mediado a los fines económicos; las normas de inversión determinan que se puede exigir la anulación de medidas sociales o ambientales cuando interfieren con la libre inversión.

En el mismo sentido el ALCA separa o margina de la dinámica de los pueblos la ética de compromiso con la vida y con la convivencia entre todos. La visión economicista de la propuesta apuesta solo a la competencia, donde se tolera la destrucción del más débil por el más fuerte, y se suplanta lo diverso por lo homogéneo, profundizándose las condiciones de la deuda externa. Nosotras y nosotros como personas y comunidades religiosas nos sentimos llamados a buscar alternativas apoyados en la máxima de "ama a tu prójimo como a tí mismo", donde se privilegie al más débil y se proteja la diversidad.

6. Integración y alternativas

Nosotros, como creyentes, estamos a favor de la integración entre las naciones y los pueblos. Consideramos que ese paso es importante e indispensable para asegurar nuestro desarrollo. Esa integración no es sólo económica sino que es esencialmente política y cultural Sin embargo precisamente el ALCA en su estructura actual impide esa integración, ya que no contiene previsiones migratorias ni cláusulas sociales, y tampoco establece mecanismos para las articulaciones y complementariedades productivas. Los acuerdos de "libre" comercio de este tipo tienen por efecto impedir la integración y terminan provocando anexión y sumisión.

No se trata solo de un rechazo al tratado de libre comercio sino a cualquier forma de pacto que excluya la participación de nuestros pueblos y la protección social, la autodeterminación y la protección de nuestros suelos, bienes y personas.

Los pueblos asentados en los territorios de América Latina y el Caribe están cada día buscando afirmarse en un proceso de integración que asuma la diversidad y diferencias en una perspectiva de igualdad que permita un desarrollo sustentable para todas las personas que habitan este continente de esperanza, por eso decimos No al ALCA.

7. Mirando hacia el futuro

Necesitamos recorrer un proceso que asuma las distintas dimensiones de los procesos de integración regional, para que exista un comercio con justicia para las Américas. Por lo tanto el comercio se debe enfocar en promover un desarrollo que sea sostenible, permita erradicar la pobreza, elevar la justicia social y proteger el ambiente. El compromiso con la vida debe primar sobre los intereses mercantiles.

El comercio debe ser verdaderamente "libre", es decir, un comercio humano donde todos puedan participar y ningún pueblo y nación imponga su propuesta a los demás. Será necesario establecer reglas de comercio justo y equitativo, que estén en función de los intereses de los pueblos. Para promover esos cambios debemos transitar nuevos caminos en la integración Latinoamericana, basados en la democracia, la igualdad, la solidaridad, la espiritualidad de los pueblos y el respeto al medio ambiente y a los derechos humanos.

Las Iglesias, movimientos cristianos, organizaciones ecuménicas y las comunidades de otras grandes religiones, presentes en nuestro continente nos afirmamos en la esperanza de la colaboración entre culturas, pueblos, y personas en la búsqueda de un presente y futuro menos injusto y más humano.

Es necesario apoyar la máxima que no es posible "globalizar la vida plena" sin "globalizar la solidaridad". Desde la fe y el caminar de las comunidades se aspira a una vida abundante para la humanidad en la acción de Dios en nuestra historia. La conciencia social de los creyentes latinoamericanos ha logrado avanzar, encontrando acuerdos alrededor de la defensa de la vida y del ambiente, que nos lleva a compartir esta declaración con todos los hombres y mujeres de buena voluntad de la Patria Grande. Esperamos con esta declaración promover un futuro digno que prepare "el camino para que el Reino de Dios se asiente en medio de nuestros pueblos".

El apoyo a la declaración

La declaración ecuménica sobre la integración y la solidaridad en las Américas ha recibido, entre otras, las adhesiones de:

- *D. Luiz Demetrio Valentin* Bispo Diocesano de Jales Presidente de Caritas Brasileira, Membro de Comissao das Pastorais Sociais da CNBB (Brasil).
- *Julio Cesar Bonino*, Obispo de Tacuarembo (Uruguay).
- *Marcelo Mendiharat*, Obispo emérito de Salto (Uruguay).
- *Pedro Casaldaliga*, obispo de São Félix do Araguaia (Brasil).
- *Samuel Ruiz Garcia*, obispo emérito de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas (México) y presidente del SICSAL.
- *Amerindia* (República Dominicana).
- *CLAR* —Confederación Latinoamericana de Religiosos (Colombia).
- *CECA* —Centro Ecumenico de Evangelizacao, Capacitacao e Assesoria (Brasil).
- *CIPFE* —Centro Franciscano y Ecológica (Uruguay).
- *CMMLK* —Centro Memorial Dr. Martín Luther King, Jr. La Habana (Cuba).
- *CNAS* —Paulo Sergio Vaillant, S. J. -Coordenador Nacional do Apostolado da Companhia de Jesus (Jesuitas) do Brasil.
- *CONFRU* —Conferencia de Religiosos del Uruguay.
- *Comisión Justicia y Paz* —Provincia "Cruz del Sur" —Hermanas Azules.
- *Cono Sur* —Red de Centros Laicos (Argentina y sur de América Latina).
- *Coordinador del Sector Social Jesuitas de América Latina*, J. Julio Mejía M., S. J.
- *CREAS* —Centro Regional Ecuménico de Asesoría y Servicio (Argentina).
- *Crimpo Uruguay* (Comunidades Laicas y Religiosas insertadas en Medios populares).
- *DEI* —Departamento Ecuménico de Investigaciones (Costa Rica).
- *Departamento de Laicos de la CEU* (Uruguay).
- *IEOR* —Iniciativa Ecuménica Oscar Romero (Uruguay).
- *IEMU* —Iglesia Evangélica Metodista en el Uruguay.
- *Institución Teresiana del Uruguay.*
- Revista *Nuevamérica.*
- *MFAL* —Multiversidad Franciscana América Latina.
- *Sector Social de los Jesuitas de México.* Rafael Moreno, S. J.
- *Servicios Koinonía* (Panamá).

Más informaciones

CLAES —Programa de integración, desarrollo y democracia.
www.integracionsur.com
Para adherir y comunicarse: Nelson Villarreal, nelsond3@internet.com.uy

RIBLA

RIBLA Nº 1: Lectura popular de la Biblia en América Latina
RIBLA Nº 2: Violencia, poder y opresión
RIBLA Nº 3: La opción por los pobres como criterio de interpretación
RIBLA Nº 4: Reconstruyendo la historia
RIBLA Nº 5-6: Perdónanos nuestras deudas
RIBLA Nº 7: Apocalíptica: esperanza de los pobres
RIBLA Nº 8: Militarismo y defensa del pueblo
RIBLA Nº 9: Opresión y liberación
RIBLA Nº 10: Misericordia quiero, no sacrificios
RIBLA Nº 11: Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?
RIBLA Nº 12: Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?
RIBLA Nº 13: Espiritualidad de la resistencia
RIBLA Nº 14: Vida cotidiana: resistencia y esperanza
RIBLA Nº 15: Por manos de mujer
RIBLA Nº 16: Urge la solidaridad
RIBLA Nº 17: La tradición del discípulo amado: cuarto evangelio y cartas de Juan
RIBLA Nº 18: Goel: solidaridad y redención
RIBLA Nº 19: Mundo negro y lectura bíblica
RIBLA Nº 20: Pablo de Tarso, militante de la fe
RIBLA Nº 21: Toda la creación gime...
RIBLA Nº 22: Cristianismos originarios (30-70 d. C.)
RIBLA Nº 23: Pentateuco
RIBLA Nº 24: Por una tierra sin lágrimas. Redimensionando nuestra utopía
RIBLA Nº 25: ¡Pero nosotras decimos!
RIBLA Nº 26: La palabra se hizo india
RIBLA Nº 27: El Evangelio de Mateo
RIBLA Nº 28: Hermenéutica y exégesis a propósito de la carta a Filemón
RIBLA Nº 29: Cristianismos originarios extrapalestinos (35-138 d. C.)
RIBLA Nº 30: Economía y vida plena
RIBLA Nº 31: La carta de Santiago
RIBLA Nº 32: Ciudadanos del Reino
RIBLA Nº 33: Jubileo
RIBLA Nº 34: Apocalipsis de Juan y la mística del milenio
RIBLA Nº 35/36: Los libros proféticos
RIBLA Nº 37: El género en lo cotidiano
RIBLA Nº 38: Religión y erotismo. Cuando la palabra se hace carne
RIBLA Nº 39: Sembrando esperanzas
RIBLA Nº 40: Lectura judía y relectura cristiana de la Biblia
RIBLA Nº 41: Las mujeres y la violencia sexista
RIBLA Nº 42-43: La canonización de los escritos apostólicos
RIBLA Nº 44: Evangelio de Lucas

COSTO DE LA SUSCRIPCIÓN (tres números al año, correo aéreo incluido)
AMÉRICA LATINA: US$ 24 • OTROS PAÍSES: US$ 36 • COSTA RICA: ₡ 3.450

Pedidos a:
Asociación Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541
Dirección electrónica: asodei@racsa.co.cr
http://www.dei-cr.org

DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3565

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS